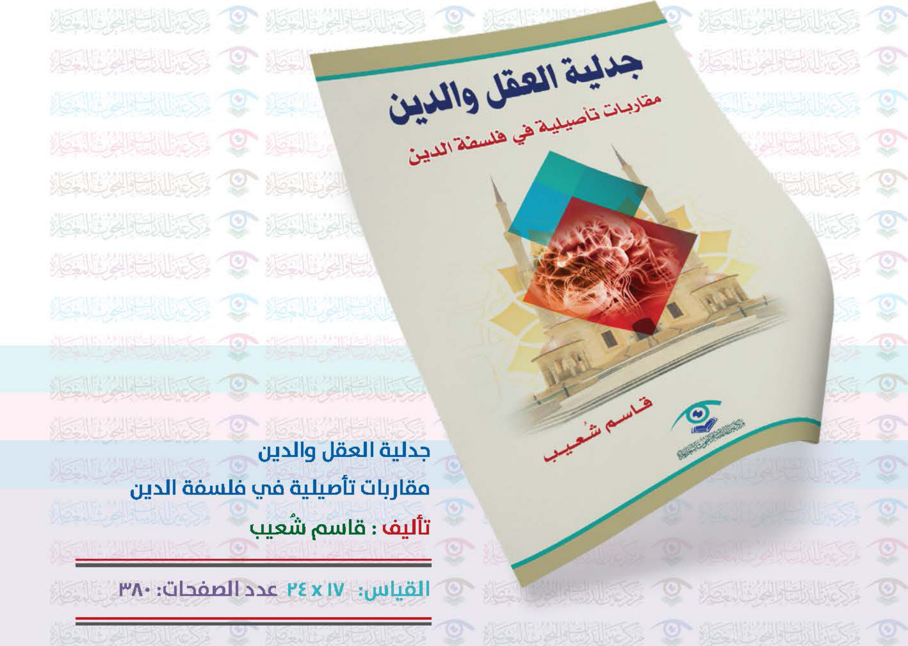

جدلية العقل والدين
مقاربات تأصيلية في فلسفة الدين
قاسم شُعيب
جدلية العقل والدين
مقاربات تأصيلية في فلسفة الدين
تأليف : قاسم شُعيب
القياس: ١٧x٢٤ عدد الصفحات: ٣٨٠

جدلية العقل والدين

مقاربات تأصيلية في فلسفة الدين

قاسم شُعيب



الطبعة الأولى

١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧م


بسم الله الرحمن الرحيم

من أهداف مركز عين:

مركز "عين" للدراسات الفكرية المعاصرة، يعنى بتفاعلات الواقع الإسلامي، ويحاول أن يؤصل للحلول والمقترحات تجاه مشكلات الإنسان المعاصر..

كما وينطلق من رؤية راسخة بقابلية الحضارة الإسلامية على قيادة الحياة وتقديم نموذج يتناسب مع احتياجات العصر من غير أن ينقطع عن أصوله ومنطلقاته وثوابته..

يسعى المركز ضمن برامج بحثية وهموم ثقافية ودورات لكتابة البحوث وتصديرها، لتعزيز الوعي الاجتماعي بقضايا الثقافة والأفكار ومناقشة مطاريح التخلف والتسيد لقيم غير أصيلة في المجتمع..

ليس من أهداف المركز أو مطاريحه الاعتناء بالتبشير الطائفي، ويؤمن أن ما يحدث اليوم هو طائفية سياسية تسعى لتجيير كل الدين والإنسان في أتون معركة مصالح دنيئة.. ولا مانع من دراسات تنطلق من التسامح في التعايش والإيمان بمشتركات الإنسان دون إلغاء الآخر مع الاحتفاظ بالرصانة العلمية وشروطها..

كما يؤمن المركز أن الحلول الإسلامية تنطلق من جذورها المناسبة، ولهذا فهي تحاول التأسيس من منطلقات اسلامية خالصة، بعيداً عن كل التحيزات المحيطة..

مقدمة

يقدم الدّين رؤية للوجود تماما كما تفعل الفلسفة. بل إن الفلسفة كثيرا ما تستوحي الدّين في رؤيتها الوجودية حتى إننا نكاد نقول إن الفلسفة دين مُقَنَّع. غير أن الأديان تختلف في رؤيتها تلك بسبب مصادرها المختلفة. وهذا ما يحيل إلى أهمية الدراسة الفلسفية للدين من أجل فهم العقل الذي أنتج الدين، ومن أجل معرفة مفاهيمه ومقولاته وتبيُّن المعقول فيها من غير المعقول. فالفلسفة لا تقدم رؤية للوجود فحسب، بل تقدم أيضا قراءة عقلية للدين. وذلك يمثل جزءً من مهامها.

لم ينقطع اهتمام الفلاسفة بالمسألة الدينية منذ أن كانت الفلسفة، غير أن فرعا جديدا للفلسفة عرف باسم فلسفة الدّين افتُتِح مع فلاسفة الحداثة الغربية. من الواضح أن فلسفة الدّين لا تعني أبدا أن مقولات الدين كلها عقلانية حتى يمكن أن تكون موضوعا للدرس الفلسفي، لأن الفلسفة تريد، هنا، دراسة الظاهرة الدينية على أساس مناهجها ورؤيتها. فهي تريد معرفة مدى عقلانية المقولات الدّينية، والأسس التي تنطلق منها، والحاجة التي يمكن أن تلبيها في الإنسان. وهي أيضا تحاول أن تعرف مصادره وحقيقة مؤسّسيه والمسارات التي اتبعها في تاريخه.

وفلسفة الدين بإمكانها، تبعا لذلك، أن تميز بين الأديان من خلال الدراسة العقلية له. وهذا التمييز له أهميته من أجل معرفة الدين الذي يخدم الإنسان ويلبي حاجاته وتمييزه عن الدين الذي يستلبه ويستعبده لمصلحة جهات أخرى. وهي بهذا المعنى تجعل الإنسان صاحب القرار في القبول بالدين أو رفضه. إن الفلسفة من خلال دراستها للدين تخضعه للمعقول في

مقولاته الكبرى. وعندما تتضح معقولية تلك المقولات، فإن الإنسان يمكنه أن يطمئن لتعاليمه الارشادية وتفاصيل رؤيته الوجودية وأحكامه التشريعية. أما عندما يتبين العكس، فإن كل ما يقدمه ذلك الدّين من تفاصيل في العقائد والأحكام والتعاليم يصبح بلا أساس.

لا أحد بإمكانه أن ينكر أن الدّين ظاهرة صاحَبَت الإنسان منذ وجوده على هذه الأرض. ومهما اختلفت الرؤى في فهم الإنسان وصيرورته التاريخية، إلا أنه لا أحد يجادل في أهمية الدِّين في حياته، بما أن الدّين كان، ولا يزال، منبعا للرّوحانية ومصدرا للقيم ونظاما للحياة.

ورغم ما تعَرّض له الدين من استغلال، وتشويه، وإقصاء، في أحيان كثيرة، إلا أن الإنسان لم يتخل عنه عبر التاريخ، واستمر الناس، في معظمهم، يؤمنون بالخالق ويذهبون إلى المعابد ويأملون في الجزاء. استمروا في ممارسة طقوس العبادة كلٌّ على طريقته.

وفي الغرب كانت الكنيسة تلعب دورا أساسيا في حياة الإنسان في أوروبا ما قبل الحداثة، وكان الإنسان المسيحي يفكر من خلالها وكانت تستغرق ثقافتَه كلها. ومع انطلاق مرحلة الحداثة، بدأ هذا الدّين يخسر الكثير من قدراته في الفعل والتأثير عندما طُرد من الحياة العامة في الغرب، فلم يعد قادرا على التدخل في السّياسة أو الاقتصاد أو التشريع لحياة الناس كما كان يفعل من قبل. وأخذ مكانه فكر الحداثة، لتصبح ثقافة النّاس أكثر ابتعادا من القيم وأقرب إلى النزعة النفعية المجلّلة بعناوين العقلانية والتنوير. تراجع دور الكنيسة مع الحداثة الغربية، وأصبح الدين القديم مجرد شأن خاص. لكنه سيخسر المزيد من قدراته على الفعل والتأثير مع مرور العالم

الغربي إلى مرحلة ما بعد الحداثة. لقد أعلن نيتشه، الذي افتتح هذه المرحلة، بحسب الكثيرين، موت الإله. كان يريد بذلك القطع على نحو حاسم مع كل القيم الدينية الكنسية التي لم تنته، بشكل كامل، مع مرحلة الحداثة.

وكان للتوجه الحسي في المعرفة والتصور الميكانيكي في رؤية العالم، تأثيرهما الكبير في هذا الموقف الذي أعلنه الغرب من الدّين. لكن فكر الكنيسة وممارساتها كانت هي الدافع الأكبر للعقل الغربي من أجل القطع بشكل نهائي مع ثقافة الدين القديم وفكره وعقائده مهما كان مضمونها.

كانت الكنيسة تزعم لنفسها الإجابة على كل الأسئلة. لم تستثن حتى الأسئلة العلمية التي لم تكن من اختصاصها، وهي لذلك كانت تضطهد العلماء، وتحارب أية نظريات علمية جديدة تتناقض مع مسلماتها. غير أن العلم لم توقِفْه ممارسات الكنيسة، واستطاع العلماء تحقيق إنجازات كبيرة في الفيزياء والفلك والطب والكيمياء..

لكن ما تحقق للغرب من تقدم حضاري لم يكن معزولا، بدوره، عن الدّين، فقد استبدل الدين الطبيعي الجديد، دين الحداثة، بالدين الكنسي. وهو دين له أصوله وفروعه. ويمتلك رؤية للوجود ونظاما للحياة في التربية والأخلاق والاجتماع والاقتصاد والسياسة..

وبعد قرون من التطبيق، أفرزت الحداثة مظاهر سلبية كثيرة بسبب غياب التوازن في داخلها، مثل الفقر والتشرد والاستعمار والحروب المدمرة.. وهو ما دفعَ الكثير من مفكري ما بعد الحداثة إلى نقد هذه الحداثة في أسسها الفكرية وممارساتها العملية على نحو جذري، بينما دفَعَ

آخرين إلى البحث عن الدين الكامل أو المنظومة الفكرية القادرة على تجاوز ذلك كله وتحقيق أمل الإنسانية في الحياة بأفضل طريقة.

وهذا الكتاب هو محاولة لفهم حقيقة الدّين والمسار الفكري الذي أخذه العقل الغربي منذ انبثاق اللحظة الحداثية التي استبدلت الدين الطبيعي بدين الكنيسة القديم، وتداعيات ذلك على واقع الإنسان المعاصر. وهو يقدم رؤية لما يسميه "الدين الكامل" كما هو أو كما يجب أن يكون من أجل مصالحة الإنسان مع الخالق ومع نفسه بشكل أساسي..

تونس

٢٠١٦/٠٣/٠١

الفصل الأول

الإنسان والدين



لـم يعـد خافيـاً اليـوم بعـد الفتوحـات العلميـة الحديثـة فـي الإناسـة والاجتمـاع، أن الـدين يمثـل واحـدا مـن أهـم الظـواهر التـي تميـز الكـائن البشري. فالمجتمعات الإنسـانية لـم تخـل فـي أي فتـرة تاريخيـة مـن وجـود الظاهرة الدينية. إن ذلك يعكس حقيقة أن الدين، مهما اختلفت أشكاله، لـم يكن إلا استجابة لتطلع الإنسـان نحـو قـوة غيبيـة مطلقـة ومهيمنـة مـن أجـل إضفاء طابع القداسة عليها وإقامة علاقات روحية معهـا. ويحيـل إلـى وجـود إحساس إنساني شامل بالحاجة إلـى هـذه القـوة المطلقـة فـي تـوازن الـروح وتصحيح الرؤية وتوجيه الحركة. وتتعين هذه القوة الغيبية المطلقة في فكرة الألوهية التي تلتقي حولها الأديان جميعا بما أنها تمثل أصلا فـي كـل ديـن، ولا يمكن أن نجد دينا واحدا يخلو من هذه الفكرة.

وهذه الأديان، ذاتها، تلتقي حـول فكـرة وجـود علاقـة روحيـة بـين الإنسان والإله تدفعه إلى التوجـه إليـه بالـدعاء طلبـا للمسـاعدة كلمـا أحـس بالحاجة إليه. ولأجـل ذلـك نجـد أن الإنسـان يمـارس أشـكالا مختلفـة مـن الطقوس والعبادات التي يسعى من خلالها إلى إرضاء الإله الـذي يـؤمن بـه. إن الإنسان، وهـو يسـعى إلـى الارتبـاط بالإلـه باعتبـاره قـوة مطلقـة؛ مبدعـة ومهيمنة، إنما يصدر في ذلك عن حاجة روحيـة ونفسـية لا يسـتطيع التفلـت منها، لأن تجاهل ندائها لا ينـتج إلا إعاقـة للـروح وقلقـا للـنفس. والحضـور القوي للدين في المجتمعات المختلفة يشير بلا شـك إلـى أن التـدين حاجـة طبيعية بالنسبة للإنسان لابد من إعطائها حقها في التعبير عن نفسها وإشباعها بالطريقة المناسبة.

ولأجل ذلك، فإنّ ادعاءات الإلحاد لا تحيل، كما يبدو لنا، إلى حقيقة تتحرّك داخل الإنسان الملحد، بقدر ما تعبّر عن حالة من العناد والجحود.. فالإلحاد لا يعكس حقيقة روحية، بقدر ما يعكس محاولة لتغطية الاندفاع الفطري لدى الإنسان من أجل عبادة الإله الواحد. والإنسان، على هذا الأساس، لا يمكنه التخلّي عن الدِّين دون أن يعيش قلق النفس وفراغ الروح، لأن الدين هو الذي يملأ روح الإنسان ويمنحه توازنه وحرّيته، مادام صادرا عن قوة غيبية مطلقة.

لقد ترك لنا الإنسان الأول شواهد من وسطه الثّقافي تشير بوضوح إلى حضور نزعة التديّن لديه، وتبين أن ظهور الدّين إلى جانب الأدوات التقنية كانا مؤشرين أساسيين على انطلاقة الحضارة الإنسانية. "إن فكرة التعبد طبيعة إنسانية فطر عليها الإنسان منذ نشأته الأولى"[1] كما كان يقول، بحق، ماكس مولر[2].

استمرار الدين

إن القول بأن الفلسفة الإغريقية وضعت حدا للدين والميثولوجيا لا يستند إلى أية مرتكزات علمية. فنحن لا نجد مجتمعا واحدا، لا في الماضي ولا في الحاضر، توقّف عن أن يكون متديّنا أو أن يكون بلا دين.

[1] فراس سواح، دين الانسان، منشورات دار علاء الدين، الطبعة ٤، دمشق، ٢٠٠٢، ص٢٢.

[2] ماكس مولر، ولد في ٦ ديسمبر ١٨٢٣ في مدينة ديساو بألمانيا وتوفى في ٢٨ أكتوبر ١٩٠٠. كان عالماً ألمانياً اهتم بصفة خاصة باللغة السنسكريتية الهندية القديمة. أسهم في الدراسة المقارنة في مجالات اللغة والدين وعلم الأساطير.

ولأجل ذلك فإن تأكيد أوغست كونت[1] على أن الإنسانية قد طوت مرحلتي اللاهوت والميتافيزيقا، أو إنّها في طريقها إلى ذلك، تكذّبه الحقائق الأنتروبولوجية والوقائع التّاريخية. والأصح القول إن الدين يمكنه أن يتعايش مع الفلسفة والعلم. لا شك أن الوعي الإنساني عرف تحولات عميقة في صيرورته التاريخية، غير أن ذلك لا يعني أبدا تخلي الإنسان عن الدين.

كما أنه ليس دقيقا القول إن الدين هو أدنى أشكال النظر العقلي، وأن الفلسفة هي أعلى أشكاله إلا إذا أخذنا الدين بمفهومه العام الذي يشمل العقائد العاميّة والأديان السّوقية على تنوُّعها. فالأديان تحتاج إلى عمليات نقدية تبين أن الدين ليس واحدا، وهو ليس كله أنماطا ساذجة للتفكير، لأن من الدين ما يقدم تصورات كلية للوجود والمعرفة والقيم، ومنه ما يقدم للإنسان نظامه التشريعي والأخلاقي المتكامل. بل إن الكثير من الأنظمة الفلسفية تستند في أفكارها الأساسية إلى الدين.

إن ما نراه من حضور دائم للدين في كل المجتمعات يجعل من ذلك التقسيم الثلاثي لتاريخ المعرفة: دين – فلسفة – علم، بلا حقيقة. لقد أنهى

[1] أوغست كونت (١٩ يناير ١٧٩٨ – ٥ سبتمبر ١٨٥٧) عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعي فرنسي، أعطى لعلم الاجتماع الاسم الذي يعرف به الآن، أكد ضرورة بناء النظريات العلمية المبنية على الملاحظة، إلا أن كتاباته كانت على جانب مهم من التأمل الفلسفي، ويعد هو نفسه الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية، وهو يعتبر تلميذا لـ سان سيمون. أهم مؤلفاته: "محاضرات في الفلسفة الوضعية" و"نظام في السياسة الوضعية".

العالم الفلكي دي لابلاس[1] في بداية القرن التاسع عشر مؤلفه الضخم عن مكانيك الفضاء الذي اعتمد فيه على فيزياء نيوتن[2] وقوانينه. وأوصل فكرته

---

[1] بيير سيمون لابلاس (٢٣ مارس ١٧٤٩ - ٥ مارس ١٨٢٧)، رياضي وفلكي فرنسي، لأعماله حول تطوّر الرياضيات الفلكيّة فضل يستحقّ الثناء. لخّصَ ووسّعَ أعمال سابقيه في هذا المجال في مؤلّفه المكوّن من خمسة مجلّدات: ميكانيكا الأجرام السماوية، هذا العمل الجوهري حوّلَ دراسة الهندسة من الطريقة التقليديّة إلى طريقة تعتمد على التفاضل والتكامل، فاتحاً المجال أمام المزيد من التحدّي.
أنشأ معادلة لابلاس، وابتكرَ تحويل لابلاس والذي يُستخدم الآن في كثير من مجالات الرياضيات والفيزياء والهندسة. معامل لابلاس التفاضلي، والذي يستخدم بشكل واسع في الرياضيات التطبيقية، سمّيَ أيضاً كذلك نسبةً إليه. بدأ بتطوير الفرضية السديمية في نشأة النظام الشمسي وكان أحد الأوائل الذي افترضَ وجود الثقوب السوداء وفكرة الانهيار الجاذبي. يصنّف لابلاس كأحد أعظم العلماء، يُطلق عليه أحياناً نيوتن فرنسا، وذلك لامتلاكه حسا رياضيا كبيرا لم يجاريه فيه أحد من معاصريه. حصل على لقب الـ (كونت) للإمبراطورية الفرنسية الأولى عام ١٨٠٦، وتمّ منحه لقب (مركيز) عام ١٨١٧.

[2] إسحاق نيوتن (٢٥ ديسمبر ١٦٤٢ - ٢٠ مارس ١٧٢٧) عالم إنجليزي يعد من أبرز العلماء مساهمة في الفيزياء والرياضيات عبر العصور وأحد رموز الثورة العلمية. أسس كتابه الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية الذي نشر لأول مرة عام ١٦٨٧، لمعظم مبادئ الميكانيكا الكلاسيكية. كما قدم نيوتن أيضًا مساهمات هامة في مجال البصريات، وشارك غوتفريد لايبنتز في وضع أسس التفاضل والتكامل.
صاغ نيوتن قوانين الحركة وقانون الجذب العام التي سيطرت على رؤية العلماء للكون المادي للقرون الثلاثة التالية. كما أثبت أن حركة الأجسام على الأرض والأجسام السماوية يمكن وصفها وفق نفس مبادئ الحركة والجاذبية. وعن طريق اشتقاق قوانين كبلر من وصفه الرياضي للجاذبية، أزال نيوتن آخر الشكوك حول صلاحية نظرية مركزية الشمس كنموذج للكون.

عن الآلة الكونية الجبارة إلى نهايتها القصوى. كان ذلك هو منطق علماء ومنظري العصر الوضعي. غير أن العلم اليوم يعترف أنه ليس في إمكانه أن يفسر كل شيء، وأن الغيب يمثل عاملا أساسيا في الوجود والحياة. بل إنه أصبح من المسلم به اليوم أن العلم يصف ولا يعلل، ذلك أن العلم لا يمكنه الإجابة عن أسئلة المبدأ والمصير. فهو لا يملك الإجابة على أسئلة مثل: من أين جاء العالم؟ ومن وضع له هذه القوانين الدقيقة التي يتحرك على أساسها؟ وإلى أين يتجه؟..

إن الدين لم يكن أبدا مرحلة طوتها الإنسانية وانتهت، بل إن الدين كان دائما حاضرا على مستوى العالم كله من أجل تفسير ما يعجز العلم والفلسفة عن تفسيره، ومن أجل تقديم ما لا يمكن لغير الدّين تقديمه.

ومن المهم التمييز بين الميل الطبيعي لدى الإنسان نحو الإيمان والتدين، والدين ذاته بوصفه معطى خارجيا في تصوراته عن الإله والكون والحياة، وفي تشريعاته وقيمه وأخلاقياته.. لا شك أن الأديان في هذا المستوى

صنع نيوتن أول مقراب عاكس عملي، ووضع نظرية عن الألوان مستندًا إلى ملاحظاته التي توصل إليها باستخدام تحليل موشور مشتت للضوء الأبيض إلى ألوان الطيف المرئي، كما صاغ قانون عملي للتبريد ودرس سرعة الصوت. بالإضافة إلى تأسيسه لحساب التفاضل والتكامل، وساهم نيوتن أيضًا في دراسة متسلسلات القوى ونظرية ذات الحدين، ووضع طريقة نيوتن لتقريب جذور الدوال.

كان نيوتن مسيحيًا متدينًا، لكن بصورة غير تقليدية، فقد رفض أن يأخذ بالتعاليم المقدسة للأنجليكانية، ربما لأنه رفض الإيمان بمذهب الثالوث. وأمضى نيوتن أيضًا أوقاتًا طويلة في دراسة الخيمياء وتأريخ العهد القديم، إلا أن معظم أعماله في هذين المجالين ظلت غير منشورة حتى بعد فترة طويلة من وفاته.

تختلف حد التناقض، لأن منها ما هو حقيقـي منسـجم مع حاجـات الإنسـان الروحية والقيمية، ومنها هو مجرد أساطير وخرافات وأوهام.. وهـذا التقسـيم هو الذي يجعل نقدَ الأديان ممكنا دون أن ينسحب ذلك على نزعـة التـدين ذاتها.

معنى الدين

لا شك في صعوبة إيجاد تعريف للدِّين لا يثير أية اعتراضات، فتعـدد زوايا النظر هو ما يجعل الإمكان مفتوحا أمام تعدد التعاريف. إن الفيلسـوف يختلف عن الأنتروبولوجي فـي النظـر إلـى الظـاهرة الدينيـة. وعـالم الـنفس يختلف عن عالم الاجتماع في فهم الدين.. فلكل تخصصـه العلمـي، ولكـل رؤيته الخاصة التي تملي عليه تقييم الظاهرة الدينية من منطلقاته، وتحديدها انطلاقا من الزاوية التي ينظر من خلالها.

فلو أخذنا وليام جـيمس[1]، مـثلا، فإننـا نجـد أنـه يعـرّف الـدين بقولـه: "الدين الذي أعنيه هنا هو الأحاسـيس والخبـرات التـي تعـرض للأفـراد فـي عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات. وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلها"، وهذا التعريف يخفـي

[1] وليم جيمس (١١ جانفي ١٨٤٢ – ٢٦ أوت ١٩١٠) فيلسوف أمريكي ومن رواد علـم الـنفس الحديث. كتب كتباً مؤثرة في علـم الـنفس الحـديث وعلـم الـنفس التربـوي، وعلـم الـنفس الديني والتصوف، والفلسفة البراغماتية. وكان شقيق الروائي المعروف هنري جيمس وألـيس جيمس كاتب اليوميات. وليم جيمس ولد في مدينة نيويورك وله العديد من المؤلفـات منهـا: الإرادة، الاعتقاد، مبادئ علم النفس، البراغماتية.

براغماتية جيمس بشكل واضح. فهو لا يحدد عناصر مشتركة بين الأديان ولا هو يتعرض لمسألة الإلوهية أو المقدس، وإنما يتحدث عن مشاعر وأحاسيس تختلف من فرد إلى آخر. وهذا ما نجده أيضا في تعريف رافئيل للدين عندما يقول: "إن الدين هو اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس بالاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة".

لكن بعض الباحثين يرى أن التركيز على فكرة الإلوهية في تعريف الدين من شأنه أن يستبعد أديانا أخرى تجعل كائنات روحية مختلفة، كأرواح الموتى، مركزا لاعتقاداتها، أو أرواح يعتقدون أنها حالة في مظاهر الطبيعة دون أن تكون في مستوى الآلهة. ولذلك يرى إدوارد تايلور، مؤسس الأنتروبولوجيا في بريطانيا، أن التعريف الأشمل لابد أن يستبدل مفهوم الكائنات الروحية بمفهوم الإلوهية. يقول: "إن الهدف الأول من الدراسة المنهجية لأديان الشعوب البدائية، هو وضع تعريف للدين. ذلك أن التوكيد على الإيمان بكائن أعلى من شأنه أن يخرج المعتقدات البدائية من دائرة الدين، لأن مثل هذا الإيمان هو مرحلة متطورة من الحياة الدينية. ومن هنا فإن الأفضل أن نضع حدا أدنى لتعريف الدين يقتصر على الإيمان بكائنات روحية". والمقصود بالكائنات الروحية عند تايلور، كائنات واعية لها قدرات تتجاوز البشر، ومنها الأرواح والجن والعفاريت التي تفترض هذه التصورات تداخلَ عالمِها مع عالم البشر، ومنها أيضا الآلهة. ويعتقد المؤمنون بهذه الكائنات الروحية أنه بالإمكان استمالتها بالدعاء والذبائح والطقوس العبادية والكفارات والنذور..

ولذلك يفهم جيمس فريزر، الأنتربولوجي البريطاني المعروف، الدين على أنه "عملية استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان يعتقد أنها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية. وهذه العملية تنطوي على عنصرين، أحدهما نظري والآخر عملي. فهناك أولا الاعتقاد بقوى عليا، وهناك ثانيا محاولة استرضاء هذه القوى. ولا يصح الدين بغير هذين العنصرين، ذلك أن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري، أما الممارسة المجردة عن أي اعتقاد فليست من الدين في شيء".

لكن دوركايم[1] لا يقبل بهذا التعريف، لأنه ينطبق فقط على المسيحية، في نظره، ولا ينسحب على أديان واسعة الانتشار لا تدور معتقداتها حول أرواح أو آلهة من أي نوع، أو أن هذه الكائنات هامشية فيها. فالبوذية التي استقلت عن البراهمانية في الهند على أساس رفض فكرة الإله، هي نظام أخلاقي دون مشرع، وإيمان بلا إله. والبوذي ليس معنيا بمن خلق العالم، بل أكثر اهتمامه منصب حول تحرير روحه من سلسلة التقمصات في عالم لا يحتمل إلا الألم والشقاء كما يقول. وهو في كدحه هذا لا يستنجد بأية آلهة أو كائنات مفارقة بل يعتمد فقط على قواه الذاتية.

ولذلك يرى دوركايم أن تعريف الدين يجب أن ينطبق على الأديان جميعها من أكثرها بدائية إلى أكثرها تطورا وتعقيدا. وهذا ما يدعو إلى

[1] إميل دوركايم (١٥ أفريل ١٨٥٨ – ١٥ نوفمبر ١٩١٧) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معا. أبرز آثاره "في تقسيم العمل الاجتماعي" (عام ١٨٩٣)، و"قواعد المنهج السوسيولوجي" (عام ١٨٩٥).

البحث عن العناصر المشتركة بين الأديان جميعا. والإيمان بالكائنات الروحية أو الآلهة ليست هي العناصر المشتركة بين الأديان. لكن دوركايم يرى أن المعتقدات الدينية البسيطة والمركبة تشترك في تقيم الأشياء الحسية والغيبية إلى صنفين هما المقدس والدنيوي. وهذا يمكننا من فهم السبب الذي جعل البوذية تصنف دينا يحتوي على عالمين يضم كلّ منهما المقدس والدنيوي. فهي تؤمن بالحقائق النبيلة الأربعة[1] وما يتفرع عنها من ممارسات.

[1] الحقائق النبيلة الأربعة هي واحدة من التعاليم الأساسية في البوذية. وهذه الحقائق تتصل بالمعاناة وطبيعتها ومصدرها، والطريق المؤدي إلى إيقافها. وتظهر الحقائق النبيلة الأربعة مرات عديدة في معظم النصوص البوذية القديمة وفي كانون بالي. التعاليم الأولية والفهم التقليدي في الثيرافادا هو أن الحقائق النبيلة الأربعة هي تعاليم متقدمة بالنسبة لأولئك الذين هم على استعداد لها. وتعتبر بوذية الماهايانا هذه التعاليم التعاليم الأساسية للناس غير المستعدين لتعاليمها الخاصة.

نص كانون بالي:

١- طبيعة المعاناة: "هذه هي الحقيقة النبيلة عن المعاناة: الولادة هي معاناة، والشيخوخة هي معاناة، والمرض هو معاناة، والموت هو معاناة. الحزن والرثاء والألم والأسف واليأس هي معاناة. الاتحاد مع ما هو محزن هو معاناة. الانفصال عن ما هو مرضي هو معاناة. عدم الحصول على ما يريد المرء هو معاناة".

٢- أصل المعاناة: "هذه هي الحقيقة النبيلة عن أصل المعاناة. إنه الحنين الذي يؤدي إلى تجدد الوجود، يرافقه البهجة والشهوة، والسعي إلى الفرحة هنا وهناك هي أيضا كذلك، الشغف للمتع الحسية، الحنين للوجود، التوق للخلود".

ولذلك يرى دوركايم أنه من الأولى تعريف الدين بأنه "نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم. وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية تسمى الأمة".

ومفهوم المقدس بحسب دوركايم لا يقتصر على الغيبيات والمجردات بل إنه يشمل أيضا الموضوعات المادية. ولذلك لا بد من وضع معيار لتمييز المقدس من الدنيوي، وأهم معيار هو التغاير المطلق بين المقدس والدنيوي الذي يمكن أن نفهمه من خلال "التابو" أو سلسلة المحرمات المتعلقة بالنطق واللمس والنظر والأكل.. لكن يبقى العبور بين عالم المقدس وعالم الدنيوي ممكنا من خلال نوع الطقوس التي يسميها الأنتروبولوجيون طقوس التعدية والعبور.

أفكار دوركايم هذه حول الدين وجدت رواجا عند كثير ممن جاء

٣- وقف المعاناة: "هذه هي الحقيقة النبيلة عن وقف المعاناة : هي تتلاشى بعيدا دون عودة عند وقف الأعمال التي تشغف النفس، والتخلي والتنازل عن ذلك، والتحرر من ذلك، وعدم الاعتماد على ذلك".

٤- الطريق المؤدي إلى وقف المعاناة: "هذه هي الحقيقة النبيلة عن الطريقة التي تؤدي إلى وقف المعاناة؛ الطريق النبيل الثماني، والذي هو النظر السليم، النية السليمة، الكلمة السليمة، العمل السليم، كسب الرزق السليم، الجهد السليم، الذهن السليم، التركيز السليم". هوستن سميث، أديان العالم، ترجمة: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، ٢٠٠٧، ص١٦١.

بعده من المهتمين بدراسة الأديان لاسيما ميرسيا إلياد[1] مؤرخ الأديـان الـذي أصدر سنة ١٩٥٦ كتابه "المقـدس والـدنيوي" وأقـر فيـه تعريـف دوركـايم للدين وتمييزه بين المقدس والدنيوي بالأسلوب نفسه.

والقول بأن فكـرة الألوهيـة لا تشـكل عنصـرا مشـتركا لكـل الأديـان يحيل الى ماهيـة الـدين الجديـد الـذي جـاءت بـه الحداثـة. فهـذا الـدين لا يشترط وجود فكرة الالوهية، بقدر ما يحتفي بالانسـان ذاتـه، كمـا يقـول. لا شك أن الدين، في مفهومه البـديهي، يتقـوم بشـكل أساسـي بوجـود عنصـر العبـادة والتقـديس فيـه. ولـيس مـن الممكـن أن يجعـل الإنسـان أي شـيء موضوعا لعبادته دون أن يعتقد بألوهية ذلك الشيء.. حتى البوذية لم تصـبح ديانة وتتخلى عن كونها مذهبا أخلاقيا فحسب، إلا بعد أن أصبح بوذا نفسـه إلها في نظر البوذيين. إننا هنا أمام رؤيتين للبوذية، فهي إمـا أن تكـون نظامـا أخلاقيا لا علاقة له بالعقائد كما يقول عنها بعض الباحثين، وفي هذه الحالـة لا يمكن اعتبار البوذية دينا، أو أن تكون عقيدة تؤمن بألوهيـة بـوذا وتملـك عقائدها الخاصة وطقوسها الخاصة فتكون دينا وثنيا مثل سائر الوثنيات.

والحقيقة، إن البوذية بدأت مذهبًا أخلاقيا لا يهـتم بمسـألة الإلوهيـة، بـل كـان بـوذا يَنفيهـا أو يـرفض الخـوض فـي شـأنها وهـو مـا جعـل بعـض المهتمين يعتبره ملحدا. لكن البوذية بعد مـوت بـوذا تحولـت تـدريجيا إلـى دين. فقد أصبح البوذيـون ينظـرون إلـى بـوذا باعتبـاره إلهـا. بـل إن الرهبـان

[1] ميرسيا إلياد (١٣ مارس ١٩٠٧ – ٢٢ أفريل ١٩٨٦) كاتب ومؤرخ أديـان وفيلسـوف وروائـي روماني، شغل كرسي أستاذ تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، وله مؤلفـات فـي أدب الخيـال وأدب الرحلات والسير الذاتية، وتاريخ الأديان وفلسفة الأديان.

البوذيون يدَّعون أن كل إنسان بوذي يمكنه أن يصبح إلها، وذلك هو مؤدى فكرة وحدة الوجود التي ترى أن الاله هو نفسُه العالم ذاته، أي أن الخالق والمخلوق شيء واحد، والتي تؤمن بها البوذية والديانات الشرقية بشكل عام.

ثم إنه من غير الممكن حشر المعتقدات الهامشية، التي لا مكان فيها لفكرة الألوهية، في خانة الأديان، لأن هذه المعتقدات لا تشكل جوهر الدين بقدر ما تمثل جزءا من النسيج الثقافي للشعوب في أساطيرها وخرافاتها وعاداتها وأعرافها..

واذا كان دوركايم قد وضع في حسابه الدين الطبيعي أو دين الحداثة عند تعريفه للدين، فإن هذا الدين بدوره يتضمن أصولا مقدسة، وفروعا هي شعائره وعباداته ونظامه التشريعي.

وعندما نعود إلى اللغة، فإننا نجد أن مادة الدين تحيل الى معنى الطاعة والجزاء. وهو، بذلك، يعلن أنه في ذاته علاقة بين طرفين؛ المطاع والمطيع، والمُجازِي والمُجازَى. وإذا كان الطرف الثاني هو الإنسان فإن الطرف الآخر المطاع لا بد أن يكون إلها أو ربّا وسيدا في نظر المطيع. وهذا المطاع لابد أن يكون من جهة أخرى قادرا على الجزاء. والجزاء يمكن أن يكون ثوابا إذا أطاع الإنسان، كما يمكن أن يكون عقابا إذا رفض الطاعة.

وفي القرآن، وردت كلمتا "الدين" و"دين" ٩٢ مرة. وكلها بصيغة المفرد مما يعني أن الدين في الأصل واحد، وأن التعدد طارئ في التاريخ. وهذا شيء معقول، لأن مصدر الوحي عندما يكون واحدا، فإن المضامين الغيبية والعقائدية ونظام العبادات والقيم، التي يدعو إليها، لابد أن تكون

واحدة لأنها مسائل واقعية وثابتة، ولأن القرآن يتحدث عن خط واحد سلكه جميع الأنبياء منذ آدم..

وقد أضيف الدين، في الآيات التي تذكره، إلى الله أحيانا فنجد مثلا: "أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السماوات والارض طوعا وكرها"[١]. و"قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد. وادعوه مخلصين له الدين، كما بدأكم تعودون"[٢]. "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله، فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير"[٣].. وفي أحيان أخرى أضيف إلى الإنسان مثل قوله: "لكم دينُكم وليَ دينِ"[٤]. و"اليوم أكمت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي"[٥]. وهذا في مقابل الملة التي وردت في القرآن ١٥ مرة. ولم تضف إلا إلى الإنسان؛ مجموعات أو أفرادا. فنجد مثلا: "ولن ترضى عنك اليهود حتى تتبع ملتهم"[٦]. و"ملة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل"[٧].

والملة هنا تعني العقيدة المضافة الى النبي أو أمته، أو إلى الأمم التي تؤمن بها. وهذا ما تشير إليه الآية: "ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سَفِه

---

[١] يوسف، ٧٦.

[٢] الأعراف، ٢٩.

[٣] الأنفال، ٣٩.

[٤] الكافرون، ٦.

[٥] المائدة، ٣.

[٦] البقرة، ١٢٠.

[٧] الحج، ٧٨.

نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين إذ قال له ربه أسْلم قال أسلمت لربِّ العالمين"[1].

ويعتبر القرآن أن الدين الحقيقي هو الإسلام، وهو لذلك يعلن رفض التدين بأي دين آخر غير الإسلام، فذلك لن يكون إلا مضيعة للوقت ولا جدوى منه، بل إن نتيجته هي الخسران: "إن الدين عند الله الإسلام"[2]، "ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين"[3]. وهذا في الحقيقة شأن كل الأديان؛ المبطل منها والمحق. ولا يستثنى من ذلك دين الحداثة. إن الدين، بحسب ما يبدو من آيات القرآن، أعم من الملة، لأنه ينسب إلى الله كما يمكن أن ينسب إلى البشر. أما الملة فلا تنسب إلا إلى الإنسان. وهذه الأَعَمِّيَّة تشمل أيضا المضامين، لأن الدين يشمل الجوانب النظرية والعملية. فهو يقدم عقيدة وشريعة وأخلاقا. أي أنه يقدم رؤية وجودية ومنظومة تشريعية وأخرى قيمية كما تبين آية أخرى: "وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا"[4]، "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء

[1] البقرة، ١٣٠-١٣١.

[2] آل عمران، ١٩.

[3] آل عمران، ٨٥.

[4] المائدة، ٤٨.

الذين لا يعلمون"[1]. ويطلب من الإنسان الالتزام بها لأنها تمثل الهدى كما يريده. إن المعادلة هي على هذا النحو: الدين=الملة =الشريعة.

منبع الإيمان

يُقدِّم الفكر الغربي نوعين من النظريات تتوخى تفسير منشأ الاعتقاد والتدين عند الإنسان. النوع الأول يؤكد على الأصل "العقلاني" للاعتقاد الديني بينما يؤكد النوع الثاني على الأصل "العاطفي". لكن هذين النوعين ينتهيان إلى النتيجة نفسها، وهي أن التدين ينبع من وهم خلقه خيال الإنسان أو عواطفه. وهو لا يعبر عن واقع أو حقيقة بأي نحو كان.

١- الاتجاه العقلاني

هربرت سبنسر[2]، الذي يتبنى الاتجاه العقلاني، يرى أن الإنسان في مراحله الأولى لم يعرف الدين، لأن الدين لم يظهر إلا متأخرا عندما بدأ الإنسان بتقديس أرواح زعمائه الماضين، لتتحول هذه الأرواح بشكل تدريجي إلى آلهة ستمثل لاحقا جوهر الدين. وجاء تيلور، العالم

[1] الجاثية، ١٨.

[2]هربرت سبنسر هو فيلسوف بريطاني (٢٧ أفريل ١٨٢٠ – ٨ ديسمبر ١٩٠٣). مؤلف كتاب " الرجل ضد الدولة" الذي قدم فيه رؤية فلسفية متطرفة في ليبراليتها. كان سبنسر، وليس داروين، هو الذي أوجد مصطلح "البقاء للأصلح". رغم أن القول ينسب عادة لداروين. وقد ساهم سبنسر في ترسيخ مفهوم الارتقاء، واعطى له ابعادا اجتماعيا، فيما عرف، لاحقاب، بالداروينية الاجتماعية. وهكذا يعد سبنسر واحدا من مؤسسي علم الاجتماع الحديث.

الأنتربولوجي، ليطور فكرة سبنسر، ويضع الأسس النظرية للاتجاه الأرواحي، وينتقل من فكرة الأرواح البشرية إلى فكرة الأرواح الحالة في مظاهر الطبيعة. فالإنسان البدائي لم يتمكن من وضع مائز بين الكائنات الحية والأشياء الجامدة، وأخذ يفسر كل حركة تحدث في ظواهر الطبيعة بالأرواح التي تسكنها. وهكذا بعد أن كانت الروح حالة في الإنسان وحده، أصبحت الطبيعة بعوالمها المختلفة حاملة للروح.

وافتراض وجود الروح في ظواهر الطبيعة عند الإنسان، ينشأ، بالنسبة لتيلور، نتيجة التأمل في العمليات النفسية للإنسان ذاته. والتأمل في أحلامه، بشكل خاص، هو الذي يقود إلى افتراض وجود الأرواح ثم إلى عبادة أرواح الأسلاف ومظاهر الطبيعة.

وتتحرك النظرية الطبيعانية في الاتجاه نفسه. وأصحاب هذه النظرية هم في الأساس باحثون في أديان الحضارات الكبرى وليسوا من الأنتروبولوجيين أو الأتنولوجيين[1]. ويؤكد ماكس مولر، أبرز ممثل لهذا الاتجاه، أن العقيدة الدينية لا تتضمن أية عناصر لا تقوم على الإدراك الحسي والتصور المسبق. وهو يلاحظ، انطلاقا من دراسته لأسفار الفيدا السنسكريتية في الهند أن معظم أسماء الآلهة الهندو-أوروبية، هي كلمات تدل على ظواهر طبيعية. فالاسم أغني الذي يطلق على إله النار، هو نفسه اسم النار في اللغة السنسكريتية واللغات الهندو-أوروبية الأخرى. وهكذا بالنسبة لإله السماء في اللغة السنسكريتية والذي يعني أيضا السماء الوضاءة..

[1] الأتنولوجيا هو علم الأعراق، وهو فرع من فروع الأنثروبولوجيا، ويعنى بخصائص وإنجازات الشعوب وأحوالهم الحضارية والثقافية ومعتقداتهم

وينتهي مولر إلى أن العواطف الدينية كانت نتيجة استثارة عالم الطبيعة للإنسان الذي أدهشته مشاهدها وتناسقها وروعتها، وأيقظت في نفسه شعوره الديني. والاحتكاك مع مظاهر الطبيعة لا يحرك سوى الشعور الديني، أما الدين بما هو إطار منظم، فإنه لا يظهر إلا بعد افتراض وجود كائنات روحية وراء ظواهر الطبيعة تحي وتفكر وتدبر. وبهذا الشكل يتم الانتقال من الظاهرة الطبيعية نفسها إلى الإله الذي يقف وراءها والذي يأتي من التباسات اللغة وتأثيراتها على الأفكار، وهو ما يسميه مولر المرض اللغوي.

فمولر يرى أن اللغة السنسكريتية التي اعتمدها في دراسته اللغوية-الميثولوجية إنما تقوم على "الفعل" أكثر من قيامها على "الاسم". وهو أيضا حال اللغات السامية كالعربية مثلا. وعلى هذا الأساس فإن الأسماء ليست إلا حالة معينة من حالات الفعل، ففعل "عَلِمَ" مثلا يعطينا "عِلْم" و"عالِم" و"مُعَلِّم"..

ولأجل ذلك يرى مولر أن قدماء الهندو-أوروبيين، أطلقوا أسماء على قوى الطبيعة تدل على فعلها، فالصاعقة مثلا هي الشيء الذي يمزّق التربة وينشر النار. وبمرور الزمن تم تحويل هذا الشيء الذي يمارس الفعل إلى كائن يفعل كما يفعل الإنسان لتظهر من ثَمَّ الآلهة، حيث انفصلت الموضوعات الطبيعية، المثيرة للخوف والإجلال في الوقت نفسه، عن الإدراك اللغوي المباشر بواسطة المجازات، وأصبح المجاز هو الحقيقة. وهكذا فرضت اللغة عالما متخيلا من الكائنات الروحية التي ترتقي إلى مرتبة الآلهة، وأصبحت هي الفاعل الحقيقي لما يحدث في الطبيعة.

إن هـذا الطـرح يمكـن أن يفسـر نشـوء بعـض المعتقـدات والأديـان الوضعية، إلا أنه لا يمكن لـه أن يفسـر الأديـان الأخـرى التـي لا علاقـة لهـا بمظاهر الطبيعة، والتي ترى في الله قوة ما فوق طبيعية، مطلقـة ومنزهـة، كمـا هو شأن الأديان التوحيدية في نسخها الأصلية.

إننا نجد أن دوركايم، مثلا، يرى أن نقد المدرسة الطبيعانية للمدرسـة الأرواحية، التي تتصور أن الدين نشأ على أساس الأرواح والأحلام المنطلقة منها، هو الذي دفع المدرسة الطبيعانية إلى تفسير نشـأة الـدين علـى أسـاس الخبرة الحسية. غيـر أن النتيجـة واحـدة فـي كـلا المدرسـتين بمـا أن الـدين يختصر في النهاية إلى شبكة من المجازات التـي لا واقـع لهـا، والتـي تفتقـر إلى القيمة الموضـوعية. فالـدين لا يقتـرب مـن الواقـع إلا مـن أجـل حجبه وإخفائه، والإنسان من خلال الدين لا يعيش إلا معلقا فـي فراغـات الـوهم.. إن النظرية الطبيعانيـة تؤسـس تصـوراتها للـدين انطلاقـا مـن شـعور الإنسـان بالاندهاش والخوف أمام ظواهر الطبيعة المختلفة.

غير أن هذه التصورات، التي تطرح بوصـفها بـديهيات، لا بـد لهـا أن تخضع للنقد. فما يتحدث عنه أصحاب هذه النظرية من دهشة وخوف أمـام مظاهر الطبيعة ليسـت لـه أيـة مبـررات واقعيـة بمـا أن الطبيعـة تُظهـر مشـهدا روتينيا ومكررا ينتفي معه أي رعب أو انـدهاش يمكـن أن يصـيب الإنسـان البدائي. ومـا يحـدث فـي أوقـات متباعـدة مـن بعـض الظـواهر كالكسـوف والخسوف والزلازل والأعاصير، يجعل التأثر بها أمرا مؤقتا يتضاءل إلى حـد الانتفاء مع مـرور الـزمن أو تكـرر الظـاهرة. ثـم إن مفهـوم الطبيعـة الطاغيـة مفهوم حديث نسبيا، لأن الإنسان القديم لم يكن يشعر بأية ضآلة أمـام قـوى

الطبيعة، بل إنه كان دائما قادرا على تسخيرها والتحكم فيها بأشكال مختلفة كما هو الدين والسحر والتقنية.

لقد رأى "العقلانيون" في الدين نظاما من الأفكار المؤسسة على وقائع نفسية كالأحلام عند الأرواحيين، أو الطبيعية المدهشة عند الطبيعانيين. وجعلوا فكرة الألوهية نتيجة لعمليات تأملية يقوم بها الإنسان من أجل الحصول على أجوبة عن التساؤلات التي يمكن أن تطرح.

غير أن الحقيقة هي أن المؤمن لا يبني إيمانه دائما انطلاقا من نتائج تأملاته، بقدر ما ينطلق في إيمانه من حاجات روحية ودوافع نفسية داخلية ليست بالضرورة نتيجة تأملات في موضوعات خارجية. فالإيمان يبقى اندفاعا تلقائيا نحو قوة غيبية يشعر الإنسان بحضورها القوي في كيانه. والتأملات الفكرية أو الفلسفية لا تفعل شيئا سوى ترسيخ هذا الشعور الداخلي من خلال الأدلة والبراهين التي تقدمها في هذا الاتجاه. إن التأمل لا يسبق الشعور بالانشداد إلى قوة غيبية، بل إنه يأتي بعده وينطلق منه من أجل تفسيره وتبريره.

إن الموقف "العقلي"، الذي يشترك فيه الطبيعانيون والأرواحيون وسواهم، لا يستطيع أن يبرر نشأة الدين على أساس التأمل في موضوعات مختلفة، لأنه ليس كل الناس قادرون على مثل هذا التأمل، في حين أن الإنسان البدائي كان دائما مؤمنا ومتدينا.

٢- الاتجاه العاطفي

وهو يرى في الدين انعكاسا للعواطف الإنسانية وليس استجابة

لتأملات ذهنية. وأهم عاطفتين عند الإنسان هما الخوف والطمع؛ الخوف من الموت والطمع في الخلود بعد الموت. وهما العاطفتان اللتان ستشقان الإنسان إلى شقين: مادي وروحي. وإذا كان المادي ينتهي بالموت، فإن الروحاني يتواصل بعده.

ولأجل أن تكون هذه النظرية صحيحة، فإنها تحتاج إلى أن تكون قابلة للانطباق على جميع الأديان تماما كما هو الأمر بالنسبة للنظريات العلمية الأخرى. ففي الفيزياء مثلا، سوف تتهاوى نظرية النسبية لو اكتشفنا جسما يسير بسرعة أقوى من سرعة الضوء. وقانون الحركة سوف يتداعى لو رمينا حجرا على الحائط ولم يرتد عنه بعد اصطدامه به.

إن معطيات تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن ومعطيات الأنتروبولوجيا والأتنولوجيا تقدم لنا، كلها، أمثلة متعددة، من الأديان البدائية والأديان اللاحقة، على غياب فكرة الخلود فيها. فالعقيدة الاسترالية القديمة تؤمن بتناسخ الأرواح على طريقتها. ومضمون هذه العقيدة أن مجموعة من الناس عاشوا في أول الزمان على الأرض ورحلوا بعد أن عمروا طويلا، لكن أرواحهم بقيت خالدة تتجدد في كل جيل، وهؤلاء الأسلاف يوصفون بأنهم غير مخلوقين وهم مسؤولون عن تناسل الناس، ويجسدون أنفسهم في أكثر من مولود ويعيشون أكثر من حياة في آن واحد، لكنهم يحتفظون بنواتهم التي تبقى خارج سلسلة التجسدات.

وبهذا المعنى، فإن الاسترالي كان يؤمن بأن روحه ليست إلا جزءا من كل، ولم يؤمن أبدا بالروح الفردية، لأن الروح عنده تعود إلى هذا

الكل بعد الموت، وليس هناك خلود في حياة أخرى بعد الموت، بل إن الروح تبقى عرضة للفناء في نهاية الأمر مع فناء شقها المادي.

إن الإيمان بالتناسخ، على هذا النحو عند الإنسان الاسترالي القديم، كان جزءً من عقائده الدينية. ولا شك أن هذا المعنى ينسف القول بأن فكرة الخلود في حياة أخرى بعد الموت مكون أساسي أو سبب رئيسي لظهور الدين في حياة الإنسان.

ويظهر في النص التوراتي المتداول أن الأرواح متساوية في مصيرها. وهي تهبط بعد الموت في مكان سفلي يسمى "شيئول" أو الهاوية، ويقع هذا المكان تحت الأرض، وهو مكان مظلم لا نور فيه، وهو أيضا مكان عميق يبتلع كل الأرواح دون استثناء، وحتى الإله لا يملك سلطة على عالم الأموات. وقد فقد الأموات في هذا المكان المظلم كل صلة لهم بإله الأحياء فلا بعث ولا نشور ولا حساب: "يضطجعون معا لا يقومون، قد خمدوا كفتيلة انطفأت"[1]. وهم "ينامون أبديا ولا يستيقظون"[2]. "أما الرجل فيموت ويبلى. الإنسان يسلم الروح فأين هو؟ قد تنفذ الحياة من الشجرة والنهر يجف، والإنسان يضطجع ولا يقوم"[3].

وقد أشار القرآن إلى أن اليهود لا يؤمنون بالبعث والخلود في حياة أخرى: "إن هؤلاء ليقولون إن هي إلا موتتنا الأولى وما نحن بمنشرين"[4].

[1] سفر أشعيا، ١٧٤٣.

[2] سفر أرميا، ٣٩٥١.

[3] سفر أيوب، ١٤/١٠-١٢.

[4] الدخان: ٣٤-٣٥.

كما أن العرب الوثنيين لم يكونوا يؤمنون بالبعث والقيامة في معظمهم كما أكد القرآن: "وقالوا أإذا كنا ترابا ورفاتا أإنا لمبعوثون خلقا جديدا؟"[1]، "إنهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا بآياتنا كذابا"[2]. ولذلك امتلأ النص القرآني بمجادلتهم من أجل إثبات وجود الآخرة والحساب والثواب والعقاب.

وفي أديان الشرق نجد أن البوذية تنفي وجود الروح الفردية، كما تنفي وجود جوهر روحي يحل في الأحياء من خلال عمليات التناسخ المتتالية. الفرد، في البوذية، مجرد حالة عابرة غير قابلة للتكرار في سلسلة تقمصات الكارما التي تنتهي إلى الانطفاء التام في النيرفانا[3].

أما في الهندوسية، فإن الروح تَفقد محتوياتها من الأفعال والذكريات، بعد انعتاقها الأخير من سلسلة تقمصات، وتصبح خاوية بلا ماهية أو مضمون لتذوب من ثمّ في الفراغ الهائل.

وعلى هذا الأساس يبدو الاتجاه العاطفي، الذي يرى أن الدين ناشئ من خوف الإنسان من الموت وطمعه في الخلود، عاجز عن تبرير وجود الأديان؛ ما كان منها سوقيا وبدائيا، وما كان منها كاملا ومركبا. لكن هذا لا يعني أن فكرة الخلود ليست فكرة مركزية في كثير من الأديان لاسيما أديان الوحي، بل إن هذا يعني أن فكرة الخلود لا تمثل سببا لنشأة الدين ووجوده لدى الإنسان.

[1] الإسراء: ٤٩.

[2] النبأ: ٢٨.

[3] هوستن سميث، أديان العالم، م.س، ص ١٨٢.

أصالة الشعور الديني

إن الخلط بين الدين، في أشكاله المختلفة، ونزعة التدين في ذاتها، أدى إلى التشكيك في أصالة الميولات الإيمانية وشعور التدين لدى الإنسان. وهو ما يبدو واضحا عند فرويد[1] الذي يختزل ظاهرة التدين في مجموعة من العمليات النفسية ليجعل من الدين ظاهرة نفسية مؤسسة على الوهم وليس لها أي أساس موضوعي أو واقعي. بل إن الإرجاعية السيكولوجية تبلغ ذروة تطرفها عندما يقرر فرويد أن الدين ما هو إلا عوارض عصابية يمكن دراستها كما تدرس بقية الظواهر العصابية عند الإنسان.

إن التدين، الذي يجب تمييزه عن الدين نفسه، لا يمكن أن يكون وهما. من الواضح أن الأديان العامية والسوقية تمثل حالة مضادة للعقل

[1] سيغموند شلومو فرويد (٦ ماي ١٨٥٦ – ٢٣ سبتمبر ١٩٣٩). هو طبيب نمساوي من أصل يهودي، اختص بدراسة الطب العصبي. وهو مؤسس علم التحليل النفسي. كان مختصا في طب الأعصاب النمساوي الذي أسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس الحديث. اشتهر فرويد بنظريات العقل واللاواعي، وآلية الدفاع عن القمع وخلق الممارسة السريرية في التحليل النفسي لعلاج الأمراض النفسية عن طريق الحوار بين المريض والمحلل النفسي. كما اشتهر بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية، فضلا عن التقنيات العلاجية، بما في ذلك استخدام طريقة تكوين الجمعيات وحلقات العلاج النفسي، ونظريته من التحول في العلاقة العلاجية، وتفسير الأحلام بوصفها مصادر للنظرة الثاقبة عن رغبات اللاوعي. وقد تم تجاوز الكثير من أفكار فرويد، أو قد تم تعديلها من قبل المحافظين الجدد و"الفرويديين" في نهاية القرن العشرين. ومع التقدم في مجال علم النفس بدأت تظهر العديد من العيوب في كثير من نظرياته.

والعلم بشكل مباشر، لكن ذلك لا يعني أبدا أن المؤمن واهم أو مخدوع عندما يعتقد أن هناك قوة قادرة وعالمة وفاعلة تقف وراء هذا العالم، لأن ظاهرة التدين عامة وشاملة لكل المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، وكانت، دائما، تشكل جزءا لا غنى عنه من شخصية الإنسان ووجوده. إن التّدين، في ذاته، نزعة إنسانية لا يمكن التشكيك فيها. غير أن الأديان هي التي يجب أن تخضع للنقد العلمي من أجل تمييز المزيف منها من الحقيقي، إذ لا مجال للمساواة بينها لأنها لا تقول الشيء نفسه.

وهذا يحيلنا مباشرة إلى القول إن التدين مسألة فطرية وطبيعية عند الإنسان. ولا يمكن لهذا الإنسان أن يعيش منسجما مع ذاته، ومتوازنا من الناحية النفسية إلا إذا عبّر عن هذه النزعة بشكل صحيح.

إن التدين يبقى حاجة روحية وشعورا طبيعيا بالنسبة إلى الإنسان الذي لا يمكنه أن يستغني أبدا عن عبادة الخالق المبدع دون أن يعيش شقاء الروح. وهذا يعني أن التعليلات التي طرحتها المدارس الغربية كالعقلانية والعاطفية والنفسية.. لا أساس لها. إن سارتر[1] الذي كان يعلن إلحاده ويقول:

---

[1] جان- بول شارل ايمارد سارتر (٢١ جوان ١٩٠٥ باريس - ١٥ أفريل ١٩٨٠ باريس) هو فيلسوف وروائي وكاتب مسرحي وكاتب سيناريو وناقد أدبي وناشط سياسي فرنسي. بدأ حياته العملية استاذاً. درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية. حين احتلت ألمانيا النازية فرنسا، انخرط سارتر في صفوف المقاومة الفرنسية السرية. عرف سارتر واشتهر لكونه كاتبا غزير الإنتاج ولأعماله الأدبية وفلسفته المسماة بالوجودية ويأتي في المقام الثاني إلتحاقه السياسى باليسار. كان سارتر رفيقا دائما للأديبة سيمون دي بوفوار التي أطلق عليها اعدائها السياسيون "السارترية الكبيرة". برغم أن فلسفتهما قريبة إلا أنه لا يحب الخلط بينهما. فقد تأثر الكاتبان ببعضهما البعض، فحسب.

"إن الله قد مات"، لم يستطع أن يخفي النداء القوي الذي كان يلح عليه من داخله داعيا إياه إلى عبادة الخالق، وهو لذلك كان يقول: "كل شيء في نفسي يستلزم ويدعو الرحمان(الله)، وهذا لا يمكنني أن أنساه"[١].

تصنيف الأديان

لا شك أن الانتماء الديني له تأثيره الكبير في تصنيف الأديان. وهذا ما يبدو واضحا لدى الكثير من الفلاسفة وعلماء الأديان. والمثال، هنا، هو هيغل[٢]. فقد كان هذا الرجل قسا مسيحيا، درس اللاهوت، لكنه اختار بعد ذلك الفلسفة. وليس غريبا أن نجده يمجّد المسيحية ليعتبرها الدين الكامل في مقابل بقية الأديان التي يراها ناقصة. وهو يميز بين ثلاثة أصناف في الأديان[٣]:

الأول، هو الأديان السوقية: وهي الأديان البدائية ذات المنحى الوثني مثل الأديان القرطاجنية والمصرية القديمة وكذلك البراهمانية والبوذية والزرادشتية..

الثاني، هو أديان الوحي: وهي الأديان التي تعتبر نفسها وحيا أو

---

[١] محمد جواد مغنية، الوجودية والغثيان، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٧، ص ٣٠.

[٢] جورج فيلهلم فريدريش هيغل (ولد ٢٧ أوت ١٧٧٠ — ١٤ نوفمبر ١٨٣١) فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت، فورتيمبيرغ، في المنطقة الجنوبية الغربيةِ من ألمانيا. يعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

[٣] هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، ألمانيا، ١٩٨٣، ج ١، ص ٢٩٢.

إلهاما إلهيا. ومثالها اليهودية والإسلام.

الثالث، هو الأديان الكاملة: وهي في الحقيقة دين واحد مطلق وكامل لا نقص فيه. وهذا الدين هو المسيحية.

وفي مقابل هذا التصنيف، نجد سبيلك يميز في الأديان بين أديان أخلاقية، كما هي أديان المجموعات البدائية وبعض أديان الشرق، وأديان منقذة، كما هي البوذية والمسيحية. وهذا التصنيف يضع الإسلام في خانة الأديان الأخلاقية!. من الواضح أن سبيلك ينطلق هو الآخر من موقف ديني في تصنيفه ولا ينطلق أبدا من أساس علمي وموضوعي.

ويميز آخرون بين أديان محلية خاصة بشعوب معينة، وأديان عالمية تتجاوز الإطار القومي. غير أن هذا التقسيم لا ينظر إلى ماهية الدين نفسه، بقدر ما ينظر إلى مدى انتشاره، في حين أن تصنيفا علميا دقيقا لا بد أن يأخذ في اعتباره ماهية الدين وجوهره قبل كل شيء.

أما هنري برغسون[1]، فيقسم الأديان إلى قسمين: ساكنة ومتحركة. والدين الساكن هو نتيجة للقدرات الأسطورية للعقل، فهو صلة بين الفرد

[1] هنري برغسون (١٨ أكتوبر ١٨٥٩ – ٤ جانفي ١٩٤١)، فيلسوف فرنسي. حصل على جائزة نوبل للآداب عام١٩٢٧. يعتبر هنري برغسون من أهم الفلاسفة في العصر الحديث، كان نفوذه واسعا وعميقا فقد اذاع لونا من التفكير وأسلوبا من التعبير تركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات ولقد حاول أن ينفذ القيم التي أطاحها المذهب المادي، ويؤكد إيمانا لا يتزعزع بالروح.

حظي ابان حياته بشهرة واسعة الانتشار في فرنسا تؤثر في دوائر مختلفة: فلسفية ودينية وادبية. حدث له العكس تماما بعد وفاته إذ وقع انصراف تام أو شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع

والمجتمع بواسطة حكايات خرافية تشبه حكايات الأطفال. وهذا الدين الساكن هو أداة الطبيعة في الدفاع عن نفسها ضد تداعيات النشاط العقلي الذي يهدد بقهر الفرد وتفتت المجتمع. فالعقل بمعناه الدقيق يهدد التلاحم الاجتماعي. إن الإنسان، الذي يعرف بواسطة العقل أنه سوف يموت، بعكس الحيوان الذي لا معرفة له بذلك، يجد في الطبيعة المساعد الذي يعين على تحمل مرارة المعرفة، فيصطنع له آلهة قائمة على الأساطير.

أما الدين المتحرك، فهو شيء مختلف، تماما، عن الدين الساكن في نظر برغسون. لأن هذا الدين هو نوع من التصوف المنطلق من الذات التي تنبع منها الدفعة الحيوية بشكل تعجز أية كلمات عن التعبير عنه. وهذا التصوف بعيد عن متناول البشر العاديين ولم يظهر عند قدماء اليونان، ولا عند قدماء الهنود بصورة خالصة. بل إن هذا التصوف ظهر عند كبار المتصوفة المسيحيين الذين كانوا يتمتعون بصحة روحية كاملة.

لقد كانت المسيحية، بحسب برغسون، هي التي بلورت الدين المتحرك، ولأجل ذلك يبدو جميع المتصوفة مجرد مقلدين للسيد المسيح على نحو ناقص. إن التجربة الصوفية، بحسب برغسون، هي التي تسمح بتقوية القول بوجود الإله، وهو الأمر الذي لا يمكن البرهنة عليه بالأدلة المنطقية. فالإله هو المحبة، وليس العلم إلا الوجه المحسوس من هذه المحبة. والتجربة الصوفية، مدعومة بمعطيات علم النفس، تستطيع أن تثبت على نحو الاحتمال، الذي يصل إلى درجة اليقين، بقاء الروح بعد الموت.

في ظلال النسيان ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم خصوصا وقد اكتسحتها الوجودية تماما.

إن برغسون، بتقسيمه الأديان إلى أديان ساكنة قائمة على الأسطورة وأخرى متحركة يمثل التصوف جوهرها، يهمل أديانا أخرى لا تنتمي إلى هذين الصنفين، لأن من الأديان ما لا يتأسس على الأسطورة، ولا هو يحصر نفسه في إطار من التصوف، كما هي الأديان التوحيدية التي جاء بها الأنبياء الإبراهيميون. لقد جاءت هذه الأديان من أجل تخليص الإنسان من عبودية الفئات المهيمنة التي جعلت من الوثنية عقيدة تبرر لها ممارساتها، وتوجيهه نحو قيمه الرفيعة من خلال الالتزام بتشريعات محددة وأخلاقيات معينة جعلت منها أديان التوحيد وسيلة لمحاربة الظلم والفساد والسقوط، وصناعة الإنسان الحر والعادل والعزيز والفاضل..

ولعل هذه المآخذ على هذه التصنيفات بما هي خاضعة أحيانا كثيرة إلى رؤية ذاتية مسبقة لا تلحظ ماهية الدين نفسه بقدر ما تنطلق من انتماءات دينية أو تصورات ذاتية، تبرر البحث عن تصنيف آخر أقرب إلى الموضوعية وأكثر التصاقا بماهية الدين نفسه. وهذا التصنيف الجديد يميز بين أربعة أصناف في الدين.

أوّلا: الأديان المُحرِّرَة، وهي أديان الوحي التي جاءت من أجل خدمة الإنسان وتحريره من شتى العبوديات. وهي تتأسس على توحيد الله الخالق والمدبر والهادي والمرشد الذي لا يستغني الإنسان عنه في وجوده وحياته كلها. ولأجل ذلك كانت هذه الأديان ذات مضمون عقائدي واحد، وكانت ذات منحى قيمي وأخلاقي واحد لكنها قد تختلف في بعض التشريعات بسبب خصوصيات معينة لبعض المجتمعات وبسبب تغير الواقع

في بعض الأحيان[1]. والتوحيد في الاعتقاد والعبادة والطاعة فـي العمـل للإلـه الواحـد هـي أشـياء أرادت لهـا الأديـان المحـررة أن تـنعكس عدالـة علـى المستوى الاجتماعي وانتفاء للواقع الطبقي الحاد الذي يخلق مسافات هائلة بين فقراء لا يملكون شيئا وأغنياء يملكون كل شيء. أما أبرز هـذه الأديـان، فهي تلك التي جاء بها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ص)، قبل أن تعبث بها أيدي العابثين. وهذه الأديان تنقسم إلى قسمين هي:

أ- **الأديان الناقصة:** وهي أديان الوحي التي جاء بها الرسل من أولي العزم قبل الإسلام،رفي حقيقتها الأولى. وهـي ناقصـة لأنهـا كانـت موجهة إلى أقوام محددين، فنوح وإبـراهيم وموسـى وعيسـى كـانوا رسلا مبعوثين إلى أقوامهم وليس إلـى كـل النـاس. ورسـالاتهم لـم تكن صالحة لكل العصور.

ب- **الأديان الكاملة:** وهي تتحدد في الإسلام، لأن هـذا الـدين يقـدم للإنسـان رؤيـة وجوديـة متكاملـة حـول المبـدأ والمصـير والوجـود، ويطرح أمامه نظاما تشريعيا وأخلاقيا شاملا، ويقدم له منهجا للسياسة والاقتصـاد والاجتمـاع، وهـو ديـن لكـل النـاس فـي كـل العصـور والأزمان لأن مضمونه هو الحقيقة المطلقة كما يراها.. والإسلام هـو

[1] تتفق أديان الوحي في تحريم مجموعة من الممارسات كالزنا وشرب الخمر واكـل الخنزيـر والميتة والسرقة.. وفي وجوب الصلاة والصوم والحج.. ولكنها قد تختلف في بعض الأحكـام مثل تحريم أكل شحوم بعض الحيونات لدى اليهود والذي اعتبره القرآن عقوبـة مـن الله لهـم لأن شحوم الغنم والبقر بذاتها مفيدة صـحيا، مـن الناحيـة الطبيـة، بعكـس مـا تـروج لـه بعـض الشركات الرأسمالية..

دين الجلال والجمال معا، لأنه يعتبر الذات الإلهية منزهة وكاملة لا نقص فيها وهو معنى كونها جميلة وجليلة. إن الله جميل لأنه كامل في ذاته وصفاته، وهو جليل لأنه منزه ومتعالي عن كل ما هو نقص. وجمال الله وجلاله ينعكسان في عالم الخلق حيث لا يخلو مخلوق من جوانب جمالية وكمالية في ذاته.

والإسلام يقدم منهجه في الحياة على أساس هذه الرؤية التوحيدية، لتكون صفات الله قيما يدعو الإنسان إلى تمثلها في حياته على أساس قوانينه وأحكامه التي يأمر بالالتزام بها..

الثاني: الأديان المخدِّرة، أو أديان الاستلاب. وهي الأديان التي ابتدعتها الفئات المهيمنة التي يسميها القرآن بالمترفين من أجل استلاب الناس. لقد اخترعوا هذه الأديان لأنهم كانوا يعتقدون أن السيطرة على الناس لا تكتمل إلا من خلال الدين. وهذه الأديان تفعل ما بوسعها من أجل تزوير الحقائق، وتمزيق المجتمعات، وتعميق الفوارق الطبقية، وتجهيل الناس واستعبادهم.. والأديان المخدرة تنقسم بدورها إلى قسمين:

أ- **الأديان العامية**: وهي أديان الوحي التي تم السطو على عقائدها وتشريعاتها وقيمها من أجل تحريفها والعبث بها على أوسع نطاق. وهذه حالة اليهودية والمسيحية المتداولتين اليوم على نحو خاص، فقد تحولت اليهودية والمسيحية من ديانتين موحدتين إلى ديانتين وثَنيتين تماما في العقيدة والعبادات والأحكام. وهذه هي، أيضا، حالة إسلام الكهنة الذي أسس له الحكام الأوائل، فهو إسلام يجسم الإله ويبرر الطغيان ويسكت عن الظلم والفساد ويشوه نظام القيم والعبادات في الإسلام الحقيقي كما جاء به

نبيه. فهؤلاء الكهنة، من كل الأديان، وُجدوا منذ البداية من أجل التبرير للفساد والطغيان، وهم لا يتورعون عن ارتكاب أشنع الفواحش، لكنهم يخفون ذلك ويتظاهرون أمام الناس بالتقوى والتواضع!

ب- **الأديان السوقية**: وهي الأديان الوضعية التي اخترعها المترفون والسلاطين من أجل استلاب الناس وتحويلهم إلى مجرد قطيع يسهل التلاعب به واستغباؤه. والمثال على ذلك الهندوسية والبوذية والطاوية والشنتوية والإحيائية..

كان المترفون وكهنتهم يلجئون دائما إلى تخريب الأديان التوحيدية المحررة، التي تنجح في هزيمة الشرك والوثنية، من خلال النفاذ إلى داخل هذه الأديان التي جاء بها الأنبياء، وتحريف عقائدها ومفاهيمها وتشريعاتها. وهذا ما حدث مع اليهودية بواسطة الأحبار والمسيحية على يد بولس والكهنة[1]، ثم الإسلام على يد السلاطين الفاسدين ووعاظهم.. غير أن القرآن والنبي محمد(ص) يبشران المؤمنين كلهم والمستضعفين، ويقولان إن الإسلام سيعود كما نزل ليحكم العالم عندما تصبح الإنسانية مهيأة لتحكيم مفاهيمه ومبادئه وقيمه في حياتها: "هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفي بالله شهيدا"[2].

---

[1] يمكن مراجعة كتاب "**بولس وتحريف المسيحية**" لهيم ماكبي، ترجمة سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د.م، د.ت.

[2] الفتح، ٢٨.

مهاجمة الأديان

إن الخلط بين هذه الأصناف المتناقضة من الأديان هو الذي سيؤدي إلى مهاجمة الفلاسفة الوضعيين لها جميعا. لقد اختزلوا الدين كله في وجه البابا الذي لا يشبه المسيح البسيط والفقير. كان الشخص هو المحدد لفهم الدين في مرحلة كانت أوروبا تتخلص فيها من قهر ديني يتحدث باسم الإله استمر لقرون طويلة. ولم يكن الأمر مقتصرا على دين الكنيسة، بل إن سائر الأديان السوقية أو العامية كانت تعاني المشكلة نفسها. لقد كان الصدام واضحا بين هذه الأديان والقيم الإنسانية في العدالة والأخوة والمساواة والحرية والعلم والعمل..

١- عدمية نيتشه

إن مواقف الكنيسة هي التي جعلت نيتشه[١] يرى أن الروح الدينية لا تؤمن بقوانين الطبيعة، وأن الأديان كلها ليست في النهاية إلا امتدادا للرؤية البدائية للعالم حيث تسيطر الأسطورة والسحر والخرافة. فلا شيء، بالنسبة للتصور الديني، يحدث بشكل طبيعي، وإنما هناك دائما إرادة واعية تتحكم

[١] فريدريش فيلهيلم نيتشه (١٥ أكتوبر ١٨٤٤ – ٢٥ أوت ١٩٠٠) وهو فيلسوف ألماني، وناقد ثقافي، وشاعر وباحث في اللاتينية واليونانية. كان لعمله تأثير عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. كان من أبرز الممهّدين لعلم النفس وكان عالم لغويات متميزاً. كتب نصوصاً وكتباً نقدية حول الدين والأخلاقية والنفعية والفلسفة المعاصرة المادية منها والمثالية الألمانية. وكتب عن الرومانسية الألمانية والحداثة أيضاً بلغة أدبية. كثيراً ما تُفهم أعماله على أنها حامل أساسي لأفكار الرومانسية الفلسفية والعدمية وحتى النازية. تعدّ كتابات نيتشه ملهمة للمدارس الوجودية والما بعد الحداثية في مجالات الفلسفة والأدب.

في كل ما يحدث، وهي التي تضفي عليه صفات الخير أو الشر. لقد كانت هذه الإرادة الأداة المناسبة، بحسب نيتشه، لتفسير أية ظاهرة تتجاوز قدرات العقل البدائي.

وهذه العقلية البدائيّة هي التي ملأت الكون بالآلهة والقوى الغيبية التي تدبر العالم وتنتج أحداثه وحوادثه. وإذا ما حدث ما يتناقض مع فعل الآلهة الخيرة التي تحكم الكون، نسب ذلك إلى قوى شريرة هي الشياطين بعيدا عن أي تفسير طبيعي يقيم الأشياء من خلال قوانين الوجود.

كان نيتشه يرى في العقلية الدينية نقيضا للعقلية العلمية، لأن الأولى تفسر الأشياء والحوادث على أساس وجود قوى غيبية متحكمة هي السبب المباشر في ما يحدث. أما الثانية، فإنها تفسر الأشياء على أساس قوانينها الداخلية وعلى أساس منطق الحوادث ذاتها. فالمرض مثلا يجب أن يفسر على أساس أسبابه الطبيعية وليس على أساس وجود شيطان أو جن داخل الجسم.

٢- مادية راسل

وفي السياق نفسه يرى برتراند راسل[1] أن الإنسان مجرد جزء ضئيل من الطبيعة، وتبقى أفكاره محددة بالعمليات التي يقوم بها الدماغ وهو ما

---

[1] برتراند أرثر ويليام راسل (١٨ ماي ١٨٧٢ – ٢ فيفري ١٩٧٠)، فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. قاد راسل الثورة البريطانية "ضد المثالية" في أوائل القرن العشرين. يعد أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية إلى جانب سلفه كوتلب فريج وتلميذه لودفيش فيتغنشتاين كما يعتبر من أهم علماء المنطق في القرن العشرين. ألف بالشراكة مع

يعني في النهاية أن هذه الأفكار محكومة بقوانين الطبيعة. والعلم هو ما يمنح الإنسان المعرفة، لكن هذا العلم لا يقدم أية معطيات تؤيد فكرة الإلوهية أو فكرة خلود النفس. وهذا يعني، بالنسبة إلى راسل، أن الدين منشأه الخوف. وهو لهذا السبب شر، وهو عدو للطيبة ومناقض للذوق السليم في العالم الحديث، ولا يمكن أن نجده إلا في المجتمعات التي لم تبلغ نضجها بعد. أما فكرة خلود النفس، فهي عند رسل عقيدة سخيفة وغير معقولة.

ورغم كل هذه الانتقادات التي يوجهها راسل للدين، إلا أنه يرى أن الأخلاق تبقى ذات أهمية كبرى. والإنسان يبقى محتاجا إلى إيجاد مثل أعلى "للحياة الطيبة"، حياة يقودها الحب الوجداني، وتأخذ طريقها مستنيرة بأنوار المعرفة. إن هذا وحده يكفي لقيام الأخلاق في نظر راسل، ثم لا حاجة بعد ذلك إلى أية أنظمة أخلاقية. إن الأم التي يمرض ولدها، لا تحتاج، بحسب راسل، إلى دعاة أخلاقيين، بل إلى أطباء مهرة.

أي. إن. وايتهيد مبادئ الرياضيات في محاولة لشرح الرياضيات بالمنطق. وتعد مقالته الفلسفية عن التدليل نموذجا فكرياً في الفلسفة. ولا زال لعمله أثراً ظاهراً على المنطق والرياضيات ونظرية المجموعات واللغويات والفلسفة وتحديدًا فلسفة اللغة ونظرية المعرفة والميتافيزيقيا.

كان راسل ناشطاً بارزاً في مناهضة الحرب وأحد أنصار التجارة الحرة ومناهضة الإمبريالية. سجن بسبب نشاطه الداعي للسلام خلال الحرب العالمية الأولى. قام بحملات ضد أدولف هتلر وانتقد الشمولية الستالينية وهاجم تورط الولايات المتحدة في حرب فيتنام كما كان من أنصار نزع الأسلحة النووية. حاز عام ١٩٥٠ على جائزة نوبل للأدب "تقديراً لكتاباته المتنوعة والمهمة والتي يدافع فيها عن المثل الإنسانية وحرية الفكر".

صحيح أن بعض القواعد الأخلاقيـة العمليـة ضـرورية للحيـاة، يقـول راسل، ولكن أكثر هذه القواعد قائمة على خرافات كما هي قواعد السـلوك الجنسـي، والـزواج بواحـدة فقـط، وطريقـة معاملـة المجـرمين، وأولويـة المصلحة الفردية. إن السعادة التي تمثل غاية الحياة الإنسانية عنـد راسـل، لا يمكن أن تنبني على الدين الناتج عن الخوف، بل على العكس من ذلـك لا تبنى إلا على أساس تنمية القيم التي تحقق للإنسان تكامله.

٣- المادية الجدلية

وتتفق المادية الجدلية مع مادية راسل. فهـي تـرى فـي الخـوف منشـأً للـدين نتيجـة شـعور الإنسـان بضـعفه أمـام الطبيعـة فـي زلازلهـا وفيضـاناتها وصـواعقها ووحوشـها وحيواناتهـا السـامة. ونتيجـة شـعوره، أحيانـا أخـرى، بضعفه أمـام مسـتغليه ومسـتعبديه. إن ذلـك، بحسـب مـاركس، هـو مـا دفـع الإنسان إلى عبادة قوى الطبيعـة، وعبـادة كثيـر مـن البشـر المسـتبدين، فعبـد الشمس والقمر والنجوم والحيوانـات كمـا عبـد الفراعنـة والطغـاة. وجـاءت عقيدة خلود النفس والعالم الآخر عـزاء للإنسـان ممـا كـان يعانيـه مـن ظلـم الظالمين وتجبر المتجبرين.

وبهـذا المعنـى كـان الـدين أداة فعالـة فـي أيـدي المسـتغلين مـن الإقطاعيين والرأسماليين من أجل السيطرة على عقول الناس وإحـالتهم إلـى واقع من الخمول والـبلادة. والبـؤس الـديني هـو تعبيـر عـن البـؤس الـواقعي واحتجاج عليه معا. الدين زفرة العالم المثقل بالألم. وروح عالم لم تبـق فيـه

روح. وفكر عالم لم يبق فيه فكر. إنه أفيون الشعب[1]. وفي النهاية، ليس الدين إلا دعوة إلى طاعة المستغلين من أجل قطع الطريق على أية ثورة يمكن أن تفكر فيها البروليتاريا المسحوقة أو تنفذها، وهو أيضا ليس إلا نسيجا من المغالطات والخرافات التي يدينها العلم والعقل. ولذلك كله لا يمكن للدين أبدا، بالنسبة للماركسية، أن يقودنا إلى الحقيقة، بل إن العلم وحده كفيل بإيصالنا إلى هذه الغاية.

والحقيقة أن ما يقوله نيتشه ورسل وماركس[2] ينطبق على أكثر الأديان. إنها فعلا أفيون للشعوب، ومنبع للخرافة والأوهام، وهي مناقضة للعلم والعقل، وهي أيضا، وفي بعض الأحيان، وليدة الخوف الذي ولدته ظواهر الطبيعة والقهر الذي مارسته قوى التسلط في أحيان كثيرة.

غير أن ما هو مرفوض، تعميم ذلك على الأديان التوحيدية المحررة ذات المنبع الإلهي. إن الدين، الذي لا يؤمن إلا بالله خالقا وربا، والذي لا يلتزم بغير قيم الحق والخير والجمال والحرية والفضيلة والعلم، والذي ينصب العقل حاكما يأمر وينهى، والذي يقاوم الظلم والفساد والطغيان.. هذا الدين لا يمكن أن يكون أبدا منبعا للخرافة، ولا مناقضا للعقل والعلم، ولا نتيجة للخوف والتسلط. إن هذا الدين هو ما كان يدعو إليه الأنبياء



[1] ماركس، حول التطبيق، موسكو، ١٩٨٠، ص٤.

[2] كارل هانريك ماركس، فيلسوف ألماني، واقتصادي، وعالم اجتماع، ومؤرخ، وصحفي واشتراكي ثوري (٥ ماي ١٨١٨م – ١٤ مارس ١٨٨٣م). لعبت أفكاره دورًا هامًّا في تطوير الحركات الاشتراكية.. نشر العديد من الكتب خلال حياته، أهمُها بيان الحزب الشيوعي (١٨٤٨)، و رأس المال (١٨٦٧–١٨٩٤).

الحقيقيون الذين كانوا يقفون ضد أشكال الآلهة المزيفة كلها وضد أشكال الطبقية والاستغلال والعبودية والجهل والتخلف جميعا كما تشهد على ذلك سيرهم.

تطور الدين

أصبح واضحا اليوم أن نزعة التدين ليست إلا نزعة طبيعية وفطرية في الإنسان، فهذا الإنسان كان دائما كائنا متدينا منذ أن وجد على هذه الأرض. غير أنه عندما نتحدث عن الدين، فإن سؤالا يطرح سؤال نفسه، وهو: هل أن الدين تطور من أكثر الأشكال حسية وتركيبا إلى أكثرها تجريدا وبساطة، أم أن العكس هو الصحيح؟ هل بدأ الإنسان بتعدد الآلهة وانتهى بالتوحيد، أم أن المسألة حدثت بشكل آخر؟

لقد حاول المهتمون بالدراسات الأنتروبولوجية والأركيولوجية الاعتماد على الحفريات التي تكشف أديان الأمم القديمة، غير أن هذه الحفريات لا يمكنها أن تقدم إجابات نهائية، ذلك أنها لا تتناول تاريخ الإنسان الأول، وهي عاجزة عن التأكد من كثير من التفاصيل. ودراسة الظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية الحديثة في استراليا وأمريكا وآسيا وإفريقيا لا يفي بالغرض، إذ ليس هناك أدلة قاطعة تؤكد أن هذه المجتمعات تعكس حقيقة دين الإنسان الأول. إننا أمام رؤيتين: الأولى: ترى أن الدين تطور من الأشكال الأكثر بدائية وحسية إلى الأشكال الأكثر تجريدا. والثانية ترى أن الإنسان بدأ موحدا لكنه انتكس في الوثنية. الأولى ترى أصالة الوثنية، بينما ترى الثانية أصالة التوحيد.

١- **أصالة الوثنية**: وهذا الاتجاه تتبناه المذاهب التطورية التي ترى أن الدين بدأ بأشكال ساذجة تعتمد الخرافة والوثنية، ومن خلال تطوره بدأ الإنسان يطور عقائده. وهذا يعني أن الإنسان كان يتقدم في عقيدته وعباداته. غير أن التطوريين ينقسمون إلى تيارين أساسيين: الأول يرى فردانية الدين بينما يتحدث الثاني عن جمعانيته.

أ- فردانية الدين

أولا: المذهب الأرواحي: وهو ينسب إلى إدوارد تايلور[1] وهربرت سبنسر. ويذهب أصحاب هذا المذهب إلى القول بأن عبادة الأرواح هي أقدم أديان التاريخ. فأول الآلهة عندهم هم الأسلاف. لقد استطاع الإنسان البدائي أن يستنتج أن وجوده لا ينحصر في بعده الجسدي، بل هناك أيضا الروح. ولا يستطيع الإنسان الاتصال بهذه الروح إلا من خلال إقامة طقوس معينة. وإذا كان الموت هو بداية تحول الروح إلى روح مقدسة، فإن عبادة الإنسان اتخذت من هذه الأرواح موضوعا لها. ومن هنا تحول الأسلاف الموتى إلى آلهة تعبد.

ثانيا: المذهب الطبيعي: وهو المذهب الذي يتبناه ماكس مولر. وهو يرى أن عقيدة الإنسان تنطلق دائما على أساس حواسه. والظواهر الطبيعية

[1] إدوارد بيرنت تايلور (١٨٣٢ - ١٩١٧ م) هو أنثروبولوجي إنكليزي، ساعدت دراساته على تحديد مجال الأنثروبولوجية وتطور الاهتمام بذلك العلم. كان أستاذاً للأنثروبولوجية بجامعة أكسفورد (١٨٩٦ – ١٩٠٩ م). أهم كتبه " الثقافة البدائية "(١٨٧١م) و" الأنثروبولوجيا " (١٨٨١م).

المدهشة والمفزعة التي تحيط بالإنسان كانت كافية لإثارة الفكرة الدينية لديه. كان الإنسان يشعر بضعفه أمام قوى الطبيعة كما هي البحار والأنهار والزلازل والصواعق والبراكين والنجوم والكواكب. واعتقد أن هذه الظواهر يمكنها أن تضره أو أن تنفعه، ولم يجد طريقة لاتقاء شرها واستجلاب خيرها غير التقرب إليها وعبادتها.

ب- جمعانية الدين

يرى القائلون بجمعانية الدين في المذهب الطوطمي أقدم الأديان. وهذا المذهب تمثله المدرسة الاجتماعية الفرنسية في بداية القرن العشرين، كما هي حالة إميل دوركايم، أبرز ممثلي هذا الاتجاه. والطوطم رمز تتخذه العشيرة أو القبيلة شعارا لوحدتها وقوتها، وتعتقد أنه جدها الأعلى الذي تناسلت منه. ولذلك تقدس القبيلة هذا الطوطم الذي يمكن أن يكون حيوانا كما يمكن أن يكون نباتا أو جمادا. ومصطلح الطوطمية ظهر في علم الأجناس في أواخر القرن الثامن عشر. وقد اكتشف جلين وسبنسر في أبحاثهما في وسط استراليا عددا من القبائل تدين بالطوطمية.

٢- أصالة التوحيد

لا تجد النظرة التطورية لنفسها أساسا علميا قويا، لأن مؤرخي الأديان يعترفون أن الآثار الخاصة بديانة العصر الحجري وما قبله، ما تزال مجهولة. كما أن الكثير من الباحثين أثبتوا وجود فكرة الإله الأسمى عند القبائل البدائية الوثنية، وهو ما يعني أن عبادة ظواهر الطبيعة يمثل انتكاسة حدثت لاحقا. وهذا ما يلتقي مع النظرة القرآنية التي تؤكد أن الإنسان

الأول، آدم، كان موحدا وكان نبيا.. مما يعني أن الديانات الوثنية ليس إلا انحرافا عن الديانات التوحيدية التي جاء بها الأنبياء.

وهذا الانحراف حدث لأول مرة مع قوم نوح الذين اخترعوا عبادة الأصنام التي نحتت في البداية من أجل إحياء ذكرى بعض الأشخاص كما يؤكد القرآن: ﴿قال نوح ربي إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسارا. **ومكروا مكرا كبارا**. وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا. وقد أضلوا كثيرا ولا تزد الظالمين إلا ظلال. مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا﴾[1]. كما يحدثنا القرآن أن الأنبياء والأوصياء كانوا حاضرين في كل المجتمعات: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾[2]. فالله، بحسب هذه الآية، لم يحرم شعبا واحدا من لطف النبوة أو الإمامة. والنص القرآني يزدحم بقصص الأنبياء الذين عانوا في مواجهة الوثنيات السوقيّة المختلفة، وهو ما يعني أن التوحيد والشرك كانا دائما متصارعين على طول التاريخ منذ أن ظهرت الوثنية السوقية مع قوم نوح.

وعلى هذا النحو، تؤكد الكتب الدينية المقدسة، ومنها العهد القديم والعهد الجديد والقرآن، أن التوحيد كان يمثل دائما الأصالة في عقيدة الإنسان. فهو أقدم الأديان التي جعلت من توحيد الذات الإلهية عقيدة، وطاعة أوامره ونواهيه أساسا للسلوك. وهذا ما نجد له تأييدا لدى علماء

[1] نوح: ٢١-٢٥.

[2] فاطر: ٢٤.

الأجناس وعلماء النفس كما هي حالة لانغ الذي يرى أن الإنسانية عاشت حياة دينية سامية، لكنها تحللت لاحقا في بعض العهود البدائية.

لقد كان التوحيد أول الأديان التي عرفها الإنسان، بحسب تأكيدات أديان الوحي في كتبها الأساسية المنسوبة إليها. والانتكاسة نحو الوثنية لم تكن إلا نتيجة لتراجع الوعي، وظهور الملكية، وانحطاط الأخلاق، وانتشار الظلم. فممارسات الإنسان تؤثر على عقيدته.. إن الإنسان المستقيم الذي يلتزم القيم الإنسانية عادة ما يكون موحدا، أما الإنسان الذي يختار الفساد والظلم، فإنه يسقط آليا في الوثنية التي قد تعني عبادة الأصنام، وقد تعني، أيضا، عبادة الأهواء..

كان التوحيد هو الأصل. وتواصل الوثنيات المختلفة، التي تعمل على استلاب العقول في عصر التقنيات الرقمية المذهلة، ليس إلا نتيجة لغياب الالتزام القيمي والتفكير العقلاني في المسألة الدينية، وهيمنة الأساطير والخرافات في هذا المستوى. إنها لمفارقة عجيبة أن نجد علماء وفلاسفة ومفكرين وسياسيين يعبدون الحيوانات والبشر والأرواح في هذا العصر..

التعددية الدينية وضرورة التسامح

إن السؤال الذي يطرح باستمرار هو: اذا كان بعض الدين مجموعة من الخرافات والأساطير والأفكار الضالة التي لا أساس لها والتي لا تعبر عن آمال إنسانية حقيقية ولا تعكس سوى تشوهات نفسية، فكيف يجب التعامل مع أتباعها؟

إن روح التدين، التي تنطلق من داخل الإنسان حقيقية وصادقة، والتجربة الدينية هي تبعا لذلك تجربة موضوعية تحمل في داخلها فكرة حقيقية هي فكرة الله خالق الكون. وعندما يؤمن بعض الناس بأديان سوقية أو عامية، فإن ذلك يجب أن ينظر إليه على أساس حرية الآخرين فيما يعتقدون، دون أن يمنع ذلك من النقاش الحر حول مضامين تلك الأديان. بل إنه من الممكن أن يرفض بعض الناس كل السلوك الديني ليصنفوا أنفسهم لا أدريين أو ملاحدة. ذلك أن كل إنسان يستطيع أن يشق لنفسه طريقه الخاص وليس بإمكان من يرون أنفسهم على حق أن يكرهوا غيرهم من المختلفين عنهم على الالتزام بأية عقيدة دينية، إذ لا إكراه في الدين..

إن التسامح الديني، أي ترك الآخرين وشأنهم دون التعرض لهم بسوء، لا يتناقض مع ضرورة البحث العلمي الذي ينبغي أن تخضع له الأديان من أجل التمييز فيها بين الحقيقي والمزيف. فنحن نجد في الأديان مضامين متناقضة، وأخرى متصادمة مع أبسط قواعد المنطق السليم والقيم الإنسانية الكبرى. بل إن من الأديان والمذاهب ما يشرع للعنف من أجل استباحة المختلفين بكل أشكال الاستباحة. ولأجل ذلك لابد من التمييز بين الأديان وأتباعها. فإذا كان لابد من احترام أتباع الديانات في حرياتهم وكراماتهم وممتلكاتهم وأرواحهم ماداموا مسالمين، فإن الأديان في ذاتها لابد أن تخضع للدراسة النقدية التي تتوخى الموضوعية العلمية.

الفصل الثاني
دين الحداثة

كـان الـدين وقضـايا الألوهيـة والوجـود والمـوت ومـا بعـد المـوت موضوعات للتفكيرالفلسفي منذ نشأته. فليس هناك فيلسوف لـم يهـتم بمثـل هذه القضايا الوجودية. وكما كان الـدين وقضـاياه موضـع اهتمـام الفلاسـفة اليونان والعرب، استمر الاهتمـام بالموضـوع الـديني فـي الفلسـفة الأوروبيـة الحديثة. فمن سقراط وافلاطون وأرسطو.. إلى الفارابي وابن سينا وابن رشد والشيرازي.. إلى ديكارت وهيوم وكانط وهيغـل.. وصـولا إلـى مفكـري مـا بعد الحداثة ظلت فلسفة الدين جزء مهما من البحث الفلسـفي رغـم حداثـة التسمية.

ومـن الطبيعـي أن يَـدَّعيَ الفلاسـفة مركزيـة العقـل واسـتدلالاته فـي قراءتهم للمضامين الدينيـة أو فـي تحديـد رؤاهـم الوجوديـة والميتافزيقيـة. والعقل في الفلسفة جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها، ويرى الفلاسـفة ان هذا الجوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفساد، وإنما هو مجرد عن المـادة فـي ذاته، مقارن لها في فعله. غير أن العقل، مثل الروح، جوهر مادي، كما نـرى، ولكنها مادة لطيفة تختلف عن المادة الكثيفة المحسوسة. فلا يوجد في هـذا العالم شيء مجرد عن المادة باطلاق سوى الذات الإلهية. فكل ما سـوى الله مخلوق. وكل مخلوق مادي، سواء كانت مادة كثيفة أو مادة لطيفة. والعقـل أيضا قوة من قـوى الـنفس يسـتطيع الإنسـان، مـن خلالهـا، تصـور المعـاني، وتأليف القضايا والأقيسة. فهو قوة تجديد تنتزع الصـور الذهنيـة مـن المـادة المحسوسة، وتدرك المعاني الكلية.

إنه قوة ذهنية يتميز بها الإنسان عن غيره من الكائنات. ومفهـوم العقـل يحيل الى أشد مستويات التفكير البشري تجريدا. فهو فعل قائم على تجريـد

المفاهيم الكلية من جزئياتها والكشف عن علاقات الارتباط والاقتران بين الأشياء والظواهر كما تتجلى في مبادئ السببية والعلية.

غير أن الفلاسفة يسقطون غالبا في فخ المتابعة غير العقلانية لما يرثونه من نظريات ومفاهيم ومقولات. كما أنهم كثيرا ما يمارسون المغالطات من أجل تصوير الخطأ صوابا والصواب خطأ سواء كان ذلك بقصد أو عن غير قصد. وهذا يعني أن الفلسفة لا تعني الالتزام بأحكام العقل دائما. ولأجل ذلك نجد داخل الفلسفة اتجاهات ومذاهب ومدارس متناقضة، وكلها تدعي امتلاك الحقيقة رغم أن بعضهم يتحدث كثيرا عن الذاتية والنسبية في الحقائق.

والملفت أن الفلاسفة لا يوافقون الأديان غالبا فيما تقول سواء كانت تلك الأديان وحيانية كاملة أو وضعانية سوقيّة. فقد عارض سقراط الوثنية الأثينية وأصر على التوحيد. ورفض فلاسفة المسلمين مسألة الخلق وحدوث العالم وعلم الله بالجزئيات والمعاد الجسماني، وذهب بعضهم إلى تفضيل الفيلسوف على النبي كما هي حالة الفارابي وابن سينا مثلا.

أما فلاسفة أوروبا فقد رفضوا الدين الكنسي، في معظمهم، كما هي حالة اسبينوزا الذي تبنى فكرة وحدة الوجود وكان يقول لصديقه هنري اولدنبرغ: "إنني اعتنق رأيا عن الإله والطبيعة يختلف عن كل الاختلاف عن الدين الذي يدافع عنه المسيحيون المحدثون.. ولا استطيع أن أفضل الإله عن الطبيعة أبدا"[1]. وكما هي حالة كانط الذي اعتبر أهم من قدم رؤية

[1] جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٣، ص ١٠٣.

فلسفية للدين في المرحلة الحديثة، رغم أنها لم تكن بالضرورة رؤية عقلية بعكس ما كان يريد تأكيده. كان هذا الفيلسوف الألماني يعتقد أن ثقافة الغرب تعيش محنة بسبب اعتقاده التقليدي في الله. وكان يرى أن حلا فلسفيا أصبح ضرورة. وهو لذلك عمل على تفنيد اللاهوت الذي كان منتشرا في عصره. وقال إن معرفة الله ليست ممكنة نظريا، لكنه دافع عن الأساس الأخلاقي للدين والإيمان، لأن الإيمان القائم على الأخلاق لا يكون إلا راسخا. فـ "مفهوم الله،عنده، لا ينتمي أصلا إلى الفيزياء ولا إلى العقل النظري بل ينتمي إلى الأخلاق". والأخلاق التي تقود إلى الدين والايمان مؤسسة على مفهوم الإنسان ولا تحتاج أبدا الى الدين بفعل العقل العملي. فهي مكتفية بذاتها. إن الانسان، عند كانط، لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين بل يتدين لأن له أخلاق.

صراع الدين والفلسفة

كان الصراع بين الدين والفلسفة واضحا، في أوروبا الحديثة، عندما دخل اللاهوت المسيحي في صراع مع الفلسفة التي كان يخشى تمددها. ولكن الفلسفة بدورها دخلت في صراع مع الدين الشعبي، بل إنها أصبحت معادية للدين كما هو معاد لها. وبدَا الدين كما لو أنه يطلب من الإنسان التخلي عن الفلسفة ليكون مؤمنا حقيقيا، تماما كما بدت الفلسفة تطلب من الانسان التخلي عن الدين ليكون عقلانيا حقيقيا.

إن الفلسفة، في نظر رجال الدين، تفسد الدين عندما تتدخل في مسائله وشؤونه، وهي كثيرا ما تشوّهه وتدنِّسه. لكن الفلاسفة بدورهم

يقولون إن تدخل الدين في الفلسفة يلغيها لأنه يُحَرِّمها ويكفّر المشتغلين بها. وهذا صحيح بالنسبة للأديان العامية والسوقية والفلسفات اللاعقلية. فالتناقض بين الدين والفلسفة ليس مطلقا، بل إن ذلك التناقض لا وجود له بين الدين الكامل والفلسفة العقلية. إن الخصومة أو سوء التفاهم، عندما يوجدان بين الدين والفلسفة، فإن ذلك يكون بسبب الاختلاف الظاهري بين العقل الإلهي والعقل الإنساني أو بين علوم الوحي وعلوم العقل. فالفيلسوف يظن أن الإنسان لديه من الملكات الإبداعية ما يتجاوز به الدين ويغنيه عنه، بينما يرى عالم الدين أن ما يقدمه الدين لا يقدمه العقل وما يأتي به الدين لا قِبَل للعقل به.

فالحقيقة في الدين تنزل من السماء إلى الأرض من خلال الملائكة الذين يحملون إلى الأنبياء رسالات الله لتبليغها إلى الناس والإنسان ليس عليه إلا الاصغاء والقبول. أما في الفلسفة، فإن الحقيقة تخرج من الأرض وتصعد إلى السماء. فهي ابنة الذات يُبدعها الإنسان ويمنحها للعالم.

لكن سؤالا يُطرح وهو: هل أن الخصومة بين الدين والفلسفة شيء طبيعي أم هو أمر متوارث؟ ألا تشكل محاولات المصالحة بين الدين والفلسفة إرباكا حقيقيا للمشتغلين بهما والناس بشكل عام؟ وهل يمكن الحديث عن وحدة بين الدين والفلسفة؟

يرى هيغل أن الروح قد تتصور نفسها في الفلسفة على هيئة فكر بالفعل وتنتقل بالإنسان من حالة اليقين الحسي إلى حالة الوعي بالذات وهذا بالنسبة له دليل على الخلاف بين الفلسفة والدين. فاللاهوت العقلي، بالنسبة لهيغل، والكلام الجدلي أبعدَا الناسَ عن الإيمان الصافي والتجربة

الروحية المتدفقة بينما انتجت الفلسفة دينا مدنيا متصالحا مع حياة الناس ويحترم القوانين الاجتماعية.

غير أنه اذا أمكننا تجاوز السطح والنفاذ الى عمق الفلسفة العقلانية والدين الصافي، فإن الدين والفلسفة لا يختلفان جوهريا. فالإلهي يتجلى في عمل الإنسان والإنساني يظهر في رسالة الله.

لم يحدث في التاريخ أن ترك الدين والفلسفة أحدهما الآخر كما يقول هيغل. كانا دائما مقترنين. وكانت الفلسفة مطالبة دون تردد بالاهتمام بالدين وتفهمه وكان الدين مطالب بنقد نفسه وتنظيفها دون التخلي عما هو روحي، والفلسفة يمكنها أن تساعده على ذلك تماما كما أنه هو بدوره قادر على تصحيح جنوح الفلسفة أحيانا كثيرة. والفلسفة مطالبة هي الأخرى بالكف عن ادعاء العقلانية عندما تكون الكثير من مذاهبها مصادما للعقل، كما هي تيارات الحسية والوضعية والوجودية، أو مستهجنة للقيم كما هي مذاهب النفعية لدى جيمس والعدمية لذى نيتشه، ومنكرة للواقع كما هي مثالية باركلي.

إن ذلك يعني أن الفلسفة والدِّين يمكنهما أن يلتقيا على أرضية العقل. بل إن القواسم بينهما كثيرة هناك. فكما تتضمن الفلسفة مسائل دينية، يتضمن الدين مسائل فلسفية. وبحسب هيغل: "اذا كانت العلاقة بين الفلسفة والمعرفة العلمية شكلية وخارجية، فإن العلاقة بين الفلسفة والدين مضمونية لأن مضمون الدين ليس هو الدنيوي بل إنه يواجه اللامتناهي"[١].

---

[١] هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٩٣.

إن مفهوم الحق، مثلا، موضوع مشترك بين الفلسفة والدين. الدين يسميه الله أو الوجود الأسمَى والفلسفة تنعته بالجوهر المطلق أو العقل الكلي[1]. وهما معا يطمحان إلى تحقيق المصالحة مع الوجود المطلق و"الاتحاد"[2] بالفكرة الشاملة بالقدر الذي يستطيعه الإنسان. والفلسفة، بحسب هيغل، "تشارك الدين في المضمون والحاجة والاهتمام فموضوعها هو الحقيقة الأبدية. إنه الله لا غير. إنه شرح اسم الله فحسب. والفلسفة لا تشرح إلا ذاتها عندما تشرح الدين، وهي تشرح الدين عندما تشرح ذاتها. إنها الروح المفكر عندما ينفذ إلى هذا الموضوع، إلى الحقيقة. وهي من بعض الوجوه تبلغ في الانشغال بالدين إلى الاستمتاع بالحقيقة وإلى تطهير الشعور الذاتي، وهكذا فإن الدين يطابق الفلسفة في الموضوع ذاته"[3].

ويرى هيغل أن الدين هو الطريق التي يعي، من خلالها، الانسانُ المطلقَ اللامتناهي. ويسمح، من خلال العبادة الخاشعة، بمسح التعارض بين الناسوت واللاهوت وتحقيق المصالحة من أجل بلوغ درجة الاتحاد بينهما. وبهذا يكون الدين الانجاز الأسمَى للعقل لأنّه يسمح بإدراك الله من حيث هو مطلق لذاته وفي ذاته. ولأن هيغل مسيحي، فإنه يعتقد أن الدين، بنزعته

[1] لا يمكننا التسليم أن الله جوهر أو عقل لأن الجوهر محدود والعقل محدود ولا يمكن لأي منهما أن يكون مطلقا. فالعقل والجوهر ممكنات وهي ليست واجبة الوجود. ولا يمكن قولبة الذات الإلهية المطلقة ضمن أية قوالب أو مقولات عقلية.

[2] يؤمن هيغل بأفكار الاتحاد والحلول الصوفية. وقد قمنا بنقد ذلك التوجه في فصل مستقل من هذا الكتاب.

[3] هيغل، دروس في فلسفة الدين، مطبعة فران، ١٩٥٩، باريس، ج١، ص٣٢.

التشبيهية، يغرّب العالم الروحي من الأفكار الطبيعية، ويعبِّر بما هو حسي عن ما هو روحي وعقلي كلي.

وهو يقول إن الشعوب هي التي تصنع دينها. فبالنسبة له: "وضعت الشعوب في دياناتها أفكارها حول وجود العالم والمطلق، وعما هو في ذاته ولذاته، وما كانوا يتصورونه عن العلة والجوهر والوجود وجوهر الطبيعة والروح، وأخيرا رأيهم الخاص في الكيفية التي ترتبط بها الروح البشري أو الطبيعة البشرية بتلك الأمور وبالله والحقيقة"[1].

وهكذا، فإن الدين هو أحد موضوعات الفلسفة. وليس غريبا أن يكون فيلسوف شتوتغارت أول من صاغ مصطلح فلسفة الدين نهاية القرن الثامن عشر في كتابه "محاضرات في فلسفة الدين". وفلسفة الدين لديه ترتكز على أن "أساس الأشياء هو الحياة، أما الدين فإنه رفع الحياة النهائية إلى مستوى الحياة اللانهائية". وهذا التصور يقوم على أساس فكرة الروح لديه.

تبلغ الفكرة لدى هيغل أوج نموها في الروح. وفي الروح تتعين الفكرة لتصل الى واقعها وواقعيتها العقلية. وكما تتعين الفكرة في الروح، فإن تحقق الروح بدوره مشروط بالفكرة المنطقية والطبيعية.

لكن هيغل لم يكتف بالروح الذاتي بل عكس ذلك في نتاجه الخارجي الذي سماه الروح الموضوعي والذي يتضمن الأخلاق والحضارة وفلسفة التاريخ والقانون. لكن الروح الذاتي ينعكس أيضا في الروح

[1] هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، م.س، ص٢٩٣. ولاشك أن ما يقوله هيغل هنا لا ينطبق إلا على الأديان السوقية والعامية. أما أديان الوحي التوحيدية المحرِّرة فلا يمكن أن ينطبق عليها ذلك..

المطلق حيث تشعر الروح أنها تأخذ مكانها الطبيعي من خلالها الفن والدين والفلسفة. فالروح المطلق يتجلى حسيا في الفن ورمزيا في الدين وفكريا في الفلسفة.

والروح المطلق هو غاية العلم كله والتاريخ كله. فالمتناهي ليس شيئا وهو ليس الحق، بل مجرد نقطة عبور. وهذا الروح هو الذي يبطل المتناهي الذي هو مجرد رؤية ناقصة للامتناهي. ولأجل ذلك، فإن الروح مجردة من الحد ومن الغير. وتستطيع، بذلك، الوصول الى الوجود المطلق بذاته لتصبح هي نفسها لا متناهية.

ويميز هيغل بين الروح المطلق بوصفه مستبطنا ومتطورا في وعي الإنسانية، وبين الإله كما تطرحه الأديان. وهذا شيء مفهوم، لأن هيغل يتبنى فكرة وحدة الوجود الصوفية، رغم أن هذه الوحدة تتحقق من خلال صيرورة الروح المطلق وتعينه في الواقع. ومع ذلك كله اعتبرت فلسفة هيغل لاهوت مقنعا وصورة عن الرؤية المسيحية. وهذا واضح من خلال دفاعه عن فكرة الحلول التي يعطيها معنى أوسع.

من الواضح أن هيغل، هنا كما في نسقه الفلسفي كله، يميل كثيرا إلى فكرة الحلول الكنسية. وهذا ليس غريبا على فيلسوف مسيحي تلقى تعليما دينيا في شبابه وأصبح قسا. ولأجل ذلك لا بد من التأكيد إن الروح تبقى محدودة ولا يمكن أن تصبح مطلقة، وفكرة حلول الإلهي في الإنساني، كما تؤمن بها الكنيسة، غير ممكنة لأنه من غير المعقول أن يحل المطلق في المحدود.

لقـد كـان فكـر الحداثـة الأوروبـي، دائمـا، متلبّسـا بالاشـتباه والخلـط. فالروح، لا يمكن أن يصبح مطلقا، بل يبقى شيئا محدودا ومتناهيا مهما كان مضمونه لأنه في حقيقته ممكن الوجود وليس واجب الوجود. إنه لا يمكـن أن يتحول إلى إله مطلق ولا متناه.

وهذا الاشتباه وجد قبل هيغل لدى ديكارت[1] الذي ظن أن الإله جوهر. بينما الجوهر يبقى مقولة ممكنـة ولـيس أبـدا مقولـة واجبـة. أي إنهـا مقولـة تنطبق على الممكنات ولا يمكن أن تنطبق على الواجب. لقد كان ديكارت يرى أن الله والنفس جواهر مستقلة. والجوهر عنـده هـو "الموجـود الـذي لا يفتقر إلى غير ذاته كي يوجد". لكنه يؤكد ان الله ينطبق عليه هذا التعريف. لكن هذا التعريف للجوهر غير مانع. أي أنه بالفعل قد ينطبق علـى الواجـب. ولأجل ذلك لابد من تقـديم تعريـف جـامع مـانع لمفهـوم الجـوهر حتـى لا تختلط الأمور في بعض الأذهان كما حدث لديكارت. والحقيقة أن الفلسفة العربية كانت أكثر دقة عندما عرفت الجوهر بأنه: "الموجود لا في موضوع"، أي أنه "الشيء المتقوم بذاته لا بغيـره". والمـراد بالموضـوع المحـل المتقـوم

[1] رينيـه ديكـارت (٣١ مـارس ١٥٩٦ – ١١ فيفـري ١٦٥٠)، فيلسـوف، ورياضـي، وفيزيـائي فرنسي، يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير مـن الأطروحـات الفلسـفية الغربيـة التـي جـاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصـاً كتـاب تـأملات **في الفلسفة الأولى**-١٦٤١م الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. كمـا أن لديكارت تأثير واضح في علم الرياضيات، فقـد اختـرع نظامـاً رياضـياً سـمي باسـمه وهـو "نظام الإحداثيات الديكارتية"، الذي شكل النواة الأولى لـ"الهندسة التحليلية"، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية.

بذاته، المقوم لما يحل فيه. وعند الجرجاني: "الجوهر ماهيّة إذا وجدت في الأعيان كانت في الموضوع، وهو منحصر في خمسة: هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل"[1]. وبهذا المعنى لا ينطبق مفهوم الجوهر على الذات الإلهية. فالجوهر موجود متناهي ومتحيز أما الواجب فإنه لامتناهي وغير متحيز.

لا يمكن أن يطلق اسم "الجوهر" على الله، فهذا المفهوم يدل على الجوهر الفرد بصفة خاصة، وهو الجوهر الذي يوجد في المكان. وإذا تحدث الفلاسفة عما لا يوجد في شيء آخر سابق، أو عما يقوم بذاته منطقيا، فإنما يعنون بذلك "ماهية" شيء حادث معين؛ أما إذا نظر إلى هذا الشيء الحادث بصرف النظر عن وجوده، كان معنى هذا أنه يوجد ولا يوجد. وبعبارة أخرى يقال إن جواهر الأشياء ماهيّات حادثة، والله الذي وجوده عين ذاته ليس كذلك.

ورغم أن ديكارت اعتبر الواجب جوهرا، بسبب قصور تعريفه للجوهر، إلا أنه أقر بأنه خالق للجوهرين الآخرين النفس والمادة، وبفضله يستمران في الوجود لأنهما يستندان إليه وهو غني عنهما. والله وجود لا متناه قائم بذاته خلق المادة والروح وجعل له غاية. ففعل الخلق تم بحسب ما تقتضيه علل غائية. ومن الواضح أن ديكارت يقبل بفكرة الإله كما طرحتها أديان الوحي. أي أنه يقبل بفكرة الإله المتعالي والمنزه والخالق. وهذا بعكس ما رأيناه لدى هيغل.

---

[1] الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، مادة الجوهر.

ظهور فلسفة الدين

تريد فلسفة الدين أن تكون دراسة عقلية للمعتقدات والمقدسات والظواهر الدينية من أجل فهمها وتفسيرها. وهي لا تريد الدفاع عن هذه المعتقدات كما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون. إنها تحاول فهم منابع التدين وأسبابه في نفس الإنسان وتدرس نشأة المقدس وتجلياته وتحولاته في المجتمعات البشرية. فلسفة الدين هي تفكير فلسفي في الدين وهي تطرح أسئلة وجودية عن الله وصفاته وتتساءل عن العلاقة الممكنة بين الله والعالم وتحاول فهم كنه الذات الإلهية كما تبحث في طبيعة الدين نفسه واللغة المستخدمة فيه وتتناول علاقة الدين بالعقل. لا علاقة لفلسفة الدين بمسألة الإيمان. فهي مختلفة عن علم الكلام أو اللاهوت، لأن الفيلسوف يمكنه أن يكون مؤمنا أو أن يكون ملحدا دون أن يمنعه ذلك من التفكير الفلسفي في الدين.

وفلسفة الدين هي فرع من فروع الفلسفة وليست فرعا من فروع الإلهيات أو الدراسات اللاهوتية. فهي من الفلسفات المضافة مثل فلسفة العلم أو فلسفة الفن أو فلسفة التاريخ.. وهي لا تختص بدين معين وإنما تبحث في الدين بشكل عام.

وعندما ندرس الأديان، فإننا نجد أن الدين ليس واحدا بل هو أديان متعددة تصل إلى حد التناقض لأنها تتراوح بين التوحيد والوثنية. والوثنيات بدورها كثيرة. إن الدين ليس كله تسليم، بل إن منه ما يتأسس على العقل ويؤمن القيم الإنسانية ويدافع عنها. وكل من تلك الأديان يرى إلهه بشكل مختلف عن الأديان الأخرى. كما أن الفلسفة ليست واحدة، بل هي تيارات

ومذاهب متعددة ومتنافرة في أحيان كثيرة. فهناك المثالية والواقعية والمادية والوضعية والوجودية والحيوية والعقلانية وسوى ذلك.. إنها تتضمن مذاهب عقلية تنتصر للقيم الإنسانية الرفيعة وتعترف بواقعية الوجود. لكنها تتضمن، أيضا، مذاهب تعادي العقل ولا تعترف بالواقع وتستهزئ بالقيم وتؤمن بالضرورة والجبر وتنظر لسلطة الأهواء والغرائز.

إن من الأديان ما يتبنى تمثلات أسطورية هي منتجات خيالية اختلقتها المؤسسات الكهنوتية لخداع الناس وتحقيق مآرب ضيقة. لكن منها ما ينطلق على أساس العقل ليجعل مقولاته الأساسية مؤسسة عليه. وعندما ولد العقل الغربي، كان القطع مع الدين الكنسي القروسطي، ليعيد إلى نفسه دور القيادة. وكانت البداية بطرح أسئلة حول تاريخية الكتب الدينية بسبب امتدادها التاريخي وما يعنيه ذلك من إمكانية تعرضها لتشويهات. تساءل عن حقيقة المسيح وهل هو إله أم بشر؟ وهل يمكن أن يتراوح كائن بين اللاهوت والناسوت كما تدعي الكنيسة للمسيح؟

وهنا طرح السؤال: هل كانت ثورة العقل الغربي ضد الدين الكنسي أم ضد الدين والايمان بشكل عام؟ وهل كانت الثورة العلمية ضد علم حقيقي أم ضد أوهام قبلتها الكنيسة وسَوَّقت لها على أنها علم؟ لقد أوصل فكر الحداثة نيتشه إلى إعلان موت الإله. فعن أي إله كان يتحدث؟ وهل كان ذلك إلا انعكاسا لواقع صنعه العقل الحداثي الذي تبنى في النهاية رؤية مادية للوجود ونظاما ليبراليا لحياة ومنظومة رأسمالية للإقتصاد؟

لقد جعلت الحداثة الغربية من الدين موضوعا للبحث والدراسة والنقد، وانتهى أن يكون شيئا مقدسا فوق تناول الفكر كما كرّست ذلك

الكنيسة لقرون طوية. وظهرت فلسفة الـدين والانتروبولوجيـا التـي عكسـت استفاقة العقل الغربي الذي حشر الكنيسة في الزاوية وتحول الدين الى شـأن خاص بعد ان انحسرت سلطة الاكليروس.

أصبح العقل أو اللوغوس هو المرجع بدل المؤسسة الدينية، وتم الانتقال من فكرة تعدد الأديان إلى فكرة الدين الواحد الحر والعقلانـي. لـم يعـد الـدين الكنسـي قـادرا علـى السـيطرة علـى العقـل بـل أصـبح العقـل الحـديث هـو المتحكم في الدين وهو الذي يقبل منه فقط ما يقتنع به.

سينعطف العقل ليواجه الطبيعة، لا من خلال المعطى الديني كما كانت تقدمه الكنيسة، وإنمـا مـن خـلال أدوات جديـدة هـي تركيـب بـين الخبـرة والعقل، أدت إلى بناء رؤية آلية للكون على أسـاس مجموعـة مـن القـوانين الصارمة وليس انطلاقا من إرادة إلهية اعتباطية كما كان يُظن. لم يجد العقل الغربي في المقولات الكنسـية أيـة معقوليـة، فانتقـل إلـى الـدين الطبيعـي أو الدين الأخلاقي العقلي. وانتهى الفكر الحداثي إلى تحييد الكنيسة وإبعادهـا عن تفسير الوجود أو التشريع للحياة.

انتهى الإله، كما تقدمه الكنيسة، في التصـور الغربـي، أن يكـون مـدبرا للعـالم بعـد أن أصـبحت قـوانين الفيزيـاء هـي الأسـاس فـي تفسـير حركـة الكواكـب والأشياء وأصـبح بـذلك العلـم معيـارا وحيـدا للمعرفـة والأخـلاق أيضا لتسيطر بذلك النزعة الطبيعانية.

ولادة الدين الطبيعي

وهنا ظهر مفهوم "الدين الطبيعي" بدَل الدين القديم. فأمام الشك الجارف للعقل الحديث في كل ما هو دين كنسي، لم يبق إلا البحث عن عقيدة إنسانية معقولة. والدين الطبيعي يدّعي الإنسانية والعقلانية المتحررة من هيمنة الكنيسة ويتحدّث عن قدرة الإنسان الحر على بناء عقيدته الخاصة دون الرجوع إلى المؤسسة الدينية. إنه مفهوم استخدم في القرن الثامن عشر للإشارة إلى تلك العقيدة التي تؤمن بوجود إله وخيريته وتؤمن بالروحانية وخلود الروح كما تؤمن بالخاصية الملزمة للفعل الاخلاقي. ولذلك اعتبر الدين الطبيعي وحيا من الضمير والنور الداخلي الذي يضيء الانسان.

لكن شكية هيوم[1] سيكون لها أثر واسع على الاتجاه الذي سيأخذه فلسفة الحداثة ودينها الطبيعي من بعده. فقد بنى فكره على أساسين:

١- الشك في بديهيات العقل وضرب الميتافيزيقا. فبالنسبة له كل مالا يخضع للتجربة يجب رميه. والميتافيزيقا وكل ما تتضمنه من أديان يجب التخلص منها. وبسبب رفض البديهيات العقلية تم رفض مبدأ السببية وهو أحد مبادئ العقل. وبدأ تفسير الظواهر على أساس فكرة التداعي أو العادة النفسية. وبذلك تصبح الطبيعة بلا نظام ولا قوانين وينتهي أن يكون العقل

[1] ديفيد هيوم (١٧١١ – ١٧٧٦)، فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية. اشتهر باعتباره مؤرخا في البداية، لكن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية. وكان كتابه، تاريخ إنكلترا، مرجعا للتاريخ الإنكليزي لسنوات طويلة.

حاكما وتصبح المسألة مجرد أوهام نفسية ناتجة عن تكرر الظواهر أمام الملاحظ.

٢- لا وجوب من الوجود. وهي مقولة أطلقها هيوم وعلى أساسها بنيت الفلسفات الوضعية والمادية، فتم الفصل بين الوجود الإلهي والأمر الاخلاقي. وأصبح الضمير الإنساني الحر هو أساس الفعل الاخلاقي وعلى هذا النحو مثلت فلسفة هيوم نقطة تحول نحو مسار علماني وتحرر للضمير الأوروبي من سلطة الكهنوت الكنسي.

رفض هيوم مبادئ العقل وارتمى في أحضان الحس، ولذلك أصبحت الميتافيزيقا كلها خارج القدرة المعرفية للإنساشن كما سيقول ذلك كانط لاحقا. وهنا تطرح مسألة الإيمان بالله وأدلة إثبات وجوده. فتنصيب الحس وحده سلطانا ابستيمولوجيا يدفع بعيدا مسألة الإيمان بالله. ويجعل التفكير في الدين والوجود الالهي خارج اهتمام الفلسفة التي أصبحت حبيسة سجون الحس.

لقد كانت فلسفة هيوم لحظة فارقة في صيرورة فكر "الأنوار". فهي التي كرست التوجّه الحسّي وجعلت الاستدلال على الوجود الإلهي غير ممكن، ليضطر كانط إلى الاحتماء بالأخلاق لإثبات الميتافيزيقا.

ومع هيوم، سيتم تعميم الانفصال عن الدين وافتتاح مسار حسي مادي مناقض للمسار العقلي الذي أراده ديكارت. بل إن الاتجاه العقلاني في المعرفة تلقى على يد هيوم هزيمة نكراء ليصبح مجرد تيار هامشي في الثقافة الأوروبية الحديثة. كان هيوم قارئا جيدا لمسار العصر فقرر ليس فقط الانخراط فيه، وإنما التأسيس له. وكان العنوان الجذاب هو الانتصار للعلم

والقطع مع اللاهوت الكنسي وازدراء الميتافيزيقا، بينما في الواقع كان الاتجاه العقلي الضحية الأكبر في ذلك كله.

استلهم هيوم بيكون[1] ونيوتن وأوصل مشروعهما إلى أقصاه. وبذلك استطاع بناء نظرية في المعرفة قائمة على التجربة الحسية، ومنتصرة للعلم في مواجهة الفلسفة، ومنهية سلطة الدين. إن حدود الدين وحقيقة الميتافيزيقا وموقع العقل وسلطة الحس هي المسائل التي ستفتي فيها فلسفة هيوم لتكون الفتوى الأكثر تأثيرا من بين فتاوى أخرى في مسار الفكر الغربي الحديث:

١- **هشاشة العقل وهيمنة الحس**: يعتَبِر هيوم الأفكار مجرد انعكاسات باهتة للأحاسيس وهي لذلك ليست محصنة عقليا وهو ما يعني رفض القبول بالمبادئ العقلية اليقينية. فليس هناك بالنسبة له مبادئ أولية والأفكار هي مجرد تجليات للأشياء الجزئية. واليقين الحقيق يأتي من التجربة.

٢- **العلة الكونية ونهاية اليقين**: بعد أن أنهى هيوم العمل بمبادئ العقل وأصبح مبدأ العلية مجرد عادة سيكولوجية تكتسب من خلال الخبرة وتتابع الأحداث بحيث لا توجد علية ضرورية بين العلة والمعلول. أصبح الإيمان بالله القائم على مبدأ العلية بدوره محل شك. أصبحت العادة هي المسؤولة عن تأليف مبدأ العلية وتكرار

[1] فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي، قاد الثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على "الملاحظة والتجريب". وهو من الرواد الذين وجهوا انتقادات جذرية إلى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس.

الأحداث وتتاليها لا يعني وجود رابطة ضرورية بينهما في الواقع بل إن تلك الرابطة لا توجد إلا في العقل.

وعلى هذا النحو تم تثبيت اللا أدرية في العلم والشك في العلة الكونية لتصبح معقولية العلم مجرد تتابع غير ضروري للحوادث وعادة من عادات العقل. وهنا تعرض العقل ومبادئه لأوسع هجوم ليتم التأسيس بدلا عنه لسلطة العاطفة والانفعال. وهذا الأمر لن يتوقف تأثيره على الرؤية الكونية والعلم بل سيمتد أيضا إلى الأخلاق.

العقل والأخلاق

تحولت المسيحية من دين للتسامح، كما جاء بها المسيح، إلى دين للاتسامح، كما أراد لها رجال الدين والسياسة في القرون الوسطى، إلى أن اشتعلت الحروب الدينية وأصبح العقل الغربي يبحث عن تجاوز تلك المحنة. وقد أرادت المدرسة الانجليزية تأسيس الأخلاق على مبادئ منفصلة عن الدين. فالدين الذي يتضمن عقائد يؤدي بلا شك، عندهم، إلى سلوك فاسد. ولأجل ذلك كان النقاش الفلسفي يريد خلق أساس إنساني مشترك للأخلاق قائم على قواعد عامة يؤمن بها جميع البشر بعيدا عن الدين وأوامره.

لقد كان جدل المنفعة الأنانية ونظرية الأمر الإلهي هو ما حكم التنظير الفلسفي حول الأخلاق لدى الانجليز. وكان السؤال: هل يمكن للمنفعة أن تستوعب منطق القيم الأخلاقية. وهل من الممكن للمنفعة أن تعوض الدين لبناء الأخلاق وتقنين السلوك؟

كان نقد هيوم لمبادئ العقل أي للمبادئ القبلية للمعرفة مقدمة لموقفه من الدين والأخلاق. فالمطلب الأساسي كان فصل الأخلاق عن الدين. كان هيوم يرى أن العقل حيادي تجاه القيم ولا يمكنه أن يتصور ما يجب أن يكون لأن مهمته هي الحكم بالصواب أو الخطأ وليس بالخير أو الشر. كما إن العقل لا يملك الدافع إلى الفعل الأخلاقي. والأفعال الأخلاقية لا توصف بالمعقولية وعدم المعقولية.

وبعد أن رفض هيوم تأسيس الأخلاق على العقل، لجأ إلى العواطف. فالأخلاق عنده تنتمي إلى نظام العواطف وليس إلى نظام العقل. فالأخلاق لا تتعقل، بل هي مجال للحس العاطفي. وبناء الأخلاق على العواطف يعني:

١-إن العاطفة الإنسانية أساس للواجب الأخلاقي. فالإنسان له عواطف أمام القضايا التقويمية أساسها الاستهجان والاستحسان. ومرد هذه هذه العاطفة هو ما تثيره فينا من لذة وألم. فالحالة القيمية ليست حالة واقعية قائمة في شيء، بل هي عاطفة وشعور عند هيوم.

٢-إن الخير والشر ليسا قائمين في الأفعال، بل هما حالة عاطفية. ولأجل ذلك فالأخلاق ذاتية ونسبية عند هيوم. أي إن الأخلاق ذوق إنساني مشترك يجد أساسه في الطبيعة الانسانية وليس في الواقع الموضوعي. وعلى هذا النحو أصبح القانون الأخلاقي، في تصور هيوم، مجرد عاطفة إنسانية أساسها الطبيعة الإنسانية. ولا يمكن أن تتحدد الفضيلة بما يحيل إليه الذوق الأخلاقي القائم على الخبرة الإنسانية والمرتهن للعواطف والميولات الفردية.

الشك الهيومي والدين الطبيعي

تلقى هيوم تربية دينية قاسية على يد عمه القس المتعصب مما أورثه كرها شديدا للمسيحية وأثر بشكل واضح على موقفه من الدين. كانت انجلترا، المحكومة بنظرية الحق الإلهي، تشهد صراعا عنيفا بين الكاثوليك والبروتستنت استعر أكثر بعد انفصال هنري الثامن عن البابوية وإدخاله البروتستنتية إلى انجلترا. وهنا بدأت الدعوات لتجاوز الصراعات الدينية وفصل الدين عن السياسة وبناء نظام تشريعي وضعي.

وكان جون لوك[1] أهم من دعا إلى الخروج من حالة حرب الكل ضد الكل. ولم يكن ذلك ممكنا في نظره إلا بتحويل الدين إلى شأن فردي، ليتم ربط الدين بمسألة الضمير وإخراجه من المعارك السياسية بعيدا عن تجاذباتها وتقلباتها وعنفها. ولم يختلف هيوم عن هذه النظرة، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك من أجل مناقشة العمق الفلسفي لسلطة الدين. وقد استخدم هيوم الدليل الابيقوري حول وجود الشر في العالم ليهاجم وجود

[1] جون لوك (٢٩ أوت ١٦٣٢ – ٢٨ أكتوبر ١٧٠٤) هو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. ولد في رنجتون في إقليم سومرست وتعلم في مدرسة وستمنستر، ثم في كلية كنيسة المسيح في جامعة أوكسفورد، حيث انتخب طالباً مدى الحياة، لكن هذا اللقب سحب منه في عام ١٦٨٤ بأمر من الملك. وبسبب كراهيته لعدم التسامح البيورتياني عند اللاهوتيين في هذه الكلية، لم ينخرط في سلك رجال الدين. وبدلاً من ذلك اخذ في دراسة الطب ومارس التجريب العلمي، حتى عرف باسم (دكتور لوك).

درس جون لوك في كرايست تشيرش في أكسفورد وأصبح طبيباً ومستشاراً للايرال أوف شافتسبري. ثم تحوّل إلى الفلسفة، فأنتج طوال فترة عملية غير قصيرة مؤلفاً قيّماً في موضوع المشكلات التي يستطيع الفهم البشري التعاطي بها .

علة حكيمة تدبر هذا العالم. فالاعتقاد الإنساني بوجود الله، الذي يجد جذوره في النفس الإنسانية، يعني أن أصل الدين حسب هيوم يرجع إلى عاطفة الخوف لأن الانسان، الذي يجهل أسباب الظواهر الطبيعية مثل المرض والكوارث، يجد في الدين إجابة عن مخاوفه.

ولا شك أن هيوم يسجن نفسه هنا في المسار الثقافي للمجتمعات البدائية التي كانت تخترع الآلهة المتعددة أملا في تفريج كربة أو تسكين هم، ولا يبدو أنه على اطلاع وفهم للمضامين الحقيقية للدين التوحيدي الذي يؤكد أن التدين فطرة ويعكس شعورا داخليا بوجود الخالق والمدبر لهذا العالم.

لقد كان كتاب "حول الدّين الطبيعي" تتويجا لمسار هيوم الشكي، ولكنه لا يوضح لنا موقفه الحقيقي من الدين. فلا هو مؤمن ولا هو ملحد، ولاهو مسيحي ولا هو مهرطق.. غير أننا نتصور أنه لم يكن قادرا على الجهر بمعتقده وكان يريد التأسيس لدين جديد سوف يُصطلح عليه باسم الدين الطبيعي وهو نفسه دين الحداثة.

في هذا الكتاب ظهر هيوم ناقدا للأدلة على وجد الله كما هو الدليل الكوسمولوجي الذي يسميه ابن رشد دليل النظام، رافضا كل الأدلة، ومنتهيا إلى القول إن الإيمان بوجود الله ليس أمرا طبيعيا بالنسبة للإنسان. وهذه نتيجة طبيعية لمن رفض منذ البداية القبول بمبدأ العلية.

وفي كتابه "التاريخ الطبيعي للدين"، خلص هيوم إلى أن الدين ليس فطرة أو غريزة في الإنسان. ودليله على ذلك الادعاء بأن مجتمعات كثيرة لا

دين لها بل كانوا يعبدون الأوثان فلم تكن لديهم فكـرة عـن العلـة الأولـى[1].
يصبح وجود الله عند هيوم مجرد احتمال لا يرقى إلـى مسـتوى قـوة الـدليل العلمي منطلقا في ذلك من فكرته حـول اسـتحالة الانتقـال مـن الوجـود الـى الوجوب. ولأجل ذلك قال إن العناية الإلهية وخلـود الـنفس وقصـة الخلـق[2] وغيرها مجرد خرافات.

ويخلص هيـوم إلـى التمييـز بـين نـوعين مـن الـدين: الـدين الصـحيح والدين الفاسد. والدين الصحيح نادر الوجود، أما الدين الفاسد فهـو السـائد، وهو الذي يتميز بالخرافة والحماسة والشغب. لكن الدين الصحيح هـو ديـن النظام والاعتدال والاستقامة. وهو الذي سـيلازم الإنسـان بعـد الـتخلص مـن قهر الكنيسة ليكون دين الانسان الحر والملتزم بحقيقة المواطنة.

---

[1] نزعة التقديس أصيلة في نفس الإنسان حسب الدراسات الانتروبولوجية والنفسية. وتقـديس أية فكرة أو ذات إلى درجة العبادة هو ما يختصر معنى الدين. ولذلك، يبدو هذا الدليل الـذي يسوقه هيوم على عدم فطرية الدين هشا ومهلهلا لأن الوثنية، مـثلا، هـي أيضـا ديـن لـه رؤيتـه الوجودية وطقوسه، وتعتبر فيه فكرة الألوهية أساسية مهما كانت طبيعـة الإلـه المـدعى مفارقـا أو محايثا، مجردا أو محسوسا.. ومصطلح العلة الأولى هو مصطلح فلسفي المقصـود بـه فكـرة الألوهية وليس شيئا آخر.

[2] يحاول هيوم، هنا، كما يفعل كثيرون، إطلاق أحكام على مسـائل لا يملـك العقـل معطياتهـا. فهو مثلا لم يطلع على مصير النفس بعد الموت ولم يعاين شيئا من ذلـك. ولـم يكـن موجـودا عندما بدأ وجود الانسان على الأرض ولا يعرف هل أن بدايته كانت كمـا ترويهـا الأديـان أم كانت قصة مختلفة.. إن هيوم لم يحترم حدود العقـل هنـا. وفـي المقابـل يقـر العقـل نفسـه ان الانسان مسؤول ولا بد من مكان آخر في عالم آخر يتحمل فيه الإنسان مسؤولية أعماله.. كما أن الحس الذي يستند إليه لا يسعفه في الاستدلال على قضـايا وجدانيـة وبديهيـة مثـل وجـود العقل نفسه أو الروح أو الكهرباء أو الطاقة وكل الأشياء غير المحسوسة.

لكن هيوم لا يفصح عن حقيقة هذا الدين الصحيح. وهذا الموقف لا يبدو مختلفا عن موقف معاصريه من مفكري "عصر الأنوار" الذين كانوا يرون ضرورة إزالة الدين السائد من الحياة. فذلك الدين الكنسي لم يعد ضروريا في حياة الإنسان ضرورة العلم والاخلاق. بل إن أفكار هيوم كان لها تأثير كبير على عصره ورأى فيه فلاسفة الموسوعة الفرنسيون، الذين كان يزورهم. لقد كان الجهد منصبا على تقويض الدين الكنسي القديم والتبشير بدين جديد إنساني وحر.

لقد اعتبرت روح الأنوار في أوروبا أن الدين في ذاته غير معقول. والإنسان يملك في قرارة نفسه عقيدته ولا يحتاج أن ينزل عليه دين من السماء. لقد عجز العقل في العصور الغابرة عن تفسير الوجود والكون، فتم الالتجاء إلى قوى الطبيعة وعبادة الظواهر الطبيعية واختراع الالهة. لكن ديانات التوحيد نقلت الانسان إلى عبادة الاله الواحد. ومع تطور العلوم طرح مفكرو الحداثة سؤالهم: ألا يحق للإنسان إنشاء دين جديد يتلاءم مع قدراته الفائقة؟ ألا يحق له اختراع دين يعلِّم قليلا من العقائد وكثيرا من الأخلاق ويهدف إلى المساواة بين البشر ولا يستبيح الناس في دمائهم من أجل التمدد والانتشار، ولا يجعل إلهه المَلِك تحت سلطة الكاهن، ليكون دين حب وعدالة وتسامح؟

من هيوم إلى كانط

انتهت فلسفة التنوير قبل كانط[1] إلى التشكيك في قدرات العقل ورفض مبادئه على نحو ما فعل هيوم. وحتى عندما أعلن بعض الفلاسفة إيمانهم بالعقل، فإنه كان ذلك العقل المادي الذي لا يؤمن إلا بالمحسوس كما نظّر له لوك مثلا. وهذا الاتجاه أوصل الفلسفة إلى تبني رؤية مادية كما فعل بيكون واسبينوزا وفولتير، وكما سيظهر لدى الماديين والوضعيين والنفعيين لاحقا. وهذا يعني أن ما تم تقديمه باسم العقل، أحيانا، لم يكن لم سوى رؤية حسية، لا تعترف بالعقل، لتنفي الميتافيزيقا، وتحتفي بالمادة.

وعندما جاء كانط، لم يكن بوسعه إلا أن يقول لنا إن الميتافيزيقا تقع خارج العقل النظري. وإذا كانت المسألة الدينية لديه مثل المسألة الأخلاقية مرتبطتان بالميتافيزيقا، فإنهما أيضا لا يدخلان في دائرة عمل العقل النظري. فهذه المجالات الثلاثة تخضع لنوع واحد من المعرفة سماها كانط المعرفة العلمية أو العقل العملي. وكما أن الميتافيزيقا هي نقطة البداية في تحديد موقف كانط من المسألة الدينية فإن الأخلاق هي نقطة النهاية. ولأجل ذلك، أيضا، فإن نقد الميتافيزيقا هو نقد للدين تماما كما أن نقد الأخلاق

[1] إيمانويل كانط هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر (١٧٢٤ - ١٨٠٤). عاش كل حياته في مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا. كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة. وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية. كما اعتبر إيمانويل كانط آخر فلاسفة "عصر التنوير" الذي بدأ بالمفكرين البريطانيين جون لوك وجورج بيركلي وديفيد هيوم.

هو نقد لطبيعة الميتافيزيقا. لقد انتقل السؤال مع كانط من الأنطولوجيا إلى الإبستيمولوجيا، وأصبح سؤالا معرفيا بعد أن كان سؤالا وجوديا.

لا يرى كانط أن الميتافيزيقا تنتمي إلى مرحلة تاريخية ولَّت وانقضت، ولا إلى مجتمع معين دون سائر المجتمعات. بل إنها، على العكس من ذلك، لا تنقضي ولا تقبل التخصيص وهي متعالية بشكل طبيعي. فالميتافيزيقا موجودة لدى الناس في كل العصور، وهي من طبيعة العقل. لكن كانط يقول إنه لا يجب أن نكتفي بالقول إن الميتافيزيقا لا بد أن تتولد عن القدرة العقلية المحضة، بل يجب أن نثبت ما إذا كانت هذه القدرة توصلنا إلى المعرفة بالموضوعات الميتافيزيقية أم تعلن جهلنا بها. فنحن أمام طريقين: إما أن نضع حدودا للعقل، أو أن نمضي بثقة في توسيع عقلنا.

والميتافيزيقا بالنسبة إلى كانط تطمح أن تكون علما. لكن الحقيقة، بحسب كانط، غير مؤهلة لاكتساب صفة العلم، لأننا لا نستطيع أن نصل إلى أحكام تركيبية قبلية تتعلق بالميتافيزيقا. فقدرة العقل لا تسمح إلا بمعرفة عالم الظواهر المحسوس. وهو لا يستطيع أن يعرف معرفة استدلالية برهانية وجود الله أو صفاته أو صلته بالعالم وما إذا كانت النفس الإنسانية خالدة أم لا.

لقد نقد كانط الميتافيزيقا السابقة عليه لأنها عنده قدمت أجوبة دون أي فحص لأدوات المعرفة أي دون عمل نقدي للعقل ذاته. فلم يكن هناك غوص إلى عمق ملكة الفهم من أجل تحديد قواعد استعمالها. أما المثال الذي يضربه كانط على الميتافيزيقا، التي تجاوزت حدود العقل، فهي ميتافيزيقا أفلاطون.

لكن حديث كانط عن حدود العقل لا يعني أنه أغلق الباب أمام الميتافيزيقا، بل يعني أنه رأى أن الميتافيزيقا تقبل التحديد ولن تكون جديدة إلا بارتباطها بالعقل العملي باعتباره المجال الذي يحفظ مكانتها ويكشف عن ضرورتها. وكانط لا يحيل إلى العقل العملي مباشرة، وإنما يفعل ذلك من خلال الأخلاق التي يعتبرها الأساس لفلسفة الدين.

كان كانط أكثر اهتماما بالأخلاق من الفلاسفة الآخرين، وقد وضع في المرحلة الأخيرة من مساره الفكري ثلاثة كتب عن الأخلاق هي " تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٨٥ و"نقد العقل العملي" ١٧٨٧ و"ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٩٧. وهو تطوير للكتابين الأولين. وكانط أكد، بذلك، أنه انتهى إلى الإيمان بأن الأخلاق لا يمكن أن تقوم إلا على أساس العقل وحده، دون الميتافيزيقا، لأنه هو مصدر الإلزام.

غير أن الاتجاه الذي أخذه كانط لم يكن صائبا لأن الميتافيزيقا ليست كلها ممتنعة عن العقل النظري. إن العقل يمكنه أن يبرهن على وجود الله دون تناقض. ويمكنه البرهنة على مسائل الوحي والنبوة والمعاد بنفس القوة والعمق. إن ما لا يمكن للعقل معرفته ليس هو وجود الله أو خلود الروح أو حرية الإنسان، بل إن ما يعجز العقل عن معرفته هو كنه الذات الإلهية أو ماهية الجنة والنار والثواب والعقاب ان العقل مثل القاضي لا يمكنه ان يحكم دون التوفر على معطيات. ولأجل ذلك جاء الوحي، الذي يقْبَله العقل، من أجل أن يوضح مثل هذه القضايا.

الدِّين الكامل والدِّين الحداثوي

كـان فلاسـفة الحداثـة مهتمـين بالتأسـيس لـدين جديـد سـموه الـدين الطبيعي وهو نفسـه مـا يسـميه كـانط بالـدين العقلانـي الحـر[1].. وكـان هيـوم وكانط نفسه في طليعة القوم. ويمكننـا القـول إن الفيلسـوف العقلانـي الحـر الذي ينادي بالدين الطبيعي يمكنه أن يلتقي مع الدين الكامل المحـرر كمـا قدمه الوحي، في الخطوط العريضـة والعنـاوين الكبيـرة. غيـر أن الاخـتلاف يقبع دائما في الثنايا والتفاصيل. إنه يختفي، عادة، خلف العناوين المشتركة، ذلك أن كانط ينظر لدين عقلي كوني ولكن دون شعائر، بينما الحقيقـة هـي أنه لا وجود لدين ليس فيه شعائر حتى لو تعلق الأمر بدين الحداثة نفسه.

لا يتبنى الإنسان، دائما، الأديان في جميع أبعادها، بل قد يحمل في قلبـه دينا ويلتزم في حياته دينا آخر. والدين يمكن أن يتحول إلـى مجـرد انتمـاء طائفي لا يلتزم فيه الفرد بأية رؤى أو تكاليف دينية، بل ربما كـان ملحـدا لا يؤمن بأي دين من الأساس. إن الإنسان قد يحمل، في داخله، دينين؛ دين له ودين للناس، دين يؤمن به ويفكر فيه ودين يمارسه أو يظهر احتـرام تعـاليم أمام الناس.

[1] يعتبر كانط: "أنّ ديناً يعلن الحرب على العقل، سيصبح مع مرور الزمن غير قادر على الصمود أمامه". الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، ، الطبعة الأولى، بيروت، فبراير ٢٠١٢، ص٣. وكانط يريد، بذلك، التأسيس لدين عقلي بلا عبادة ظاهرية سوى نوايا الانسان الداخلية.. وهذا في حقيقته ليس دينا، إذ لا دين بلا شعائر وعبادات. لكن من الممكن أن يكون ضربا من التصوف على نحو ما يطرحه بعض المتصوفة الذين يعتبرون أنفسهم من الواصلين الذين سقطت عنهم العبادة.

وهذا يعني أن الإنسان قد يختار العيش مكبلا في حياته الاجتماعية بأعراف دينية لا يؤمن بها حقيقة لأن عقله أو وجدانه لم يستسغ تعاليم ذلك الدين أو شعائره وطقوسه. وهو، هنا، بقدر ما يعيش الحرية في تفكيره واعتقاده، يعيش القيود في ممارساته والتزاماته العلنية. إن الحرية في الدين لا تتحقق إلا عندما يكون الدين متماهيا مع العقل، وعندما يكون العقل محترما لحدوده. أما عندما يكون الدين مناقضا للعقل في أحكامه فإنه لن يكون في هذه الحالة إلا دين استلاب للإنسان. وعندما يعلن الدين الحرب على العقل في مبادئه وأحكامه، فإنه لا يستطيع الانتصار فيها، بل إنه لا بد أن يخسر المعركة في النهاية لأن ذلك يعني تهافت مقولات الدين وعجزها عن الصمود في مواجهة منجزات العلم وأحكام العقل.

والسؤال هو: هل يوجد الدين العقلاني الذي لا ينكر العقل شيئا منه؟ وإذا وجد ذلك الدين فكيف يمكن الحصول عليه؟ ألا يمكن الحصول على ذلك الدين العقلاني في رؤيته الوجودية وشعائره التعبدية؟

ليس محالا أن يجد الانسان الخيط الذي يوصله إلى ذلك الدين إذا انطلق من المفاصل النظرية الكبرى ليخضعه بقوة لمطرقة النقد العقلي الصارم. فلكل دين رؤيته الوجودية فيما هي مفاهيم الإله والوجود والمبدأ والمصير وقيم العقلانية والعدالة والحرية..

ونقطة الانطلاق في معرفة الدين ليست في الجانب العملي، بل في الجانب النظري أو الرؤية، والسبب هو أن الدين قد يتعرض للاستغلال ويصبح بضاعة للاتجار، وهذا شيء مربك قد يجعلنا نحكم بشكل سلبي على الدين بينما هو في الحقيقة تعرض للاختطاف أو الاستغلال. إن

محاكمة الدين من خلال مقولاته الأساسية هي التي تجعل الحكم له أو عليه أقرب إلى الإنصاف.

والدين، عندما يكون منسجما مع العقل، لا يمكن أن يقبل الايمان الوثوقي التسليمي، بل إنه لا بد أن يدعو إلى محاكمة مقولاته ورؤاه. إنه لا يخشى العقل وأحكامه بل يريد للعقل أن يكون حاسما في حكمه عليه كما في حكمه على الأديان الأخرى من أجل أن يعرف الناس الدين الحقيقي والكامل. ولأجل ذلك، فإنّ موقف الدين من العقل ومدى احترامه هو المدخل الأولي لفهم حقيقة الدين مهما كان اسمه. فلا يمكن أن يعطينا الله عقلا ثم يأمرنا باتباع دين مناقض له. وهنا لا بد من التمييز بين الإيمان العاقل والمتدبر والإيمان الوثوقي والتسليمي.

إن العقل لم يوجد إلا من أجل أن يكون الحكم والمرشد إلى الصواب، فهو بقدراته الاستثنائية يسطيع التمييز بين الحق والباطل، بين الخير والشر، بين الحسن والقبيح، بين السليم والعليل..

وليس واردا أن يكون الدين الكامل باحثا عن عبيد يلغون عقولهم، ولا يحتاج إلى متعصبين يستسلمون لما يقال لهم، بل يريد عقلاء وأحرارا يفهمون ما يقال لهم ويستطيعون التمييز بين السليم والسقيم. كما إنه لا يحتاج الى متملقين نسقيين لا يفهمون ما يقول الدين ولا يلتزمون بما يريد.

إن الطريق الأسلم للإيمان العقلاني التدبري هو ذلك الإيمان القائم على تحرير الوعي من كل التراكمات التاريخية والإجتماعية التي احتلت العقل. فالخطوة الأولى نحو تحقيق إيمان عقلي حر هو مراجعة كل الموروث الديني وإخضاعه للنقد العقلي الصارم من أجل الوصول أخيرا إلى معرفة

العقلي في الدين من الأسطوري، والنافع منها من الضار، والمحرِّر من المستلِب.

إن الدين يطرح رؤية للوجود، تتعلق بالمبدأ والمصير والواجب والممكن والوجود والعدم.. ولا يمكن التأكد من صحة ما يطرحه إلا من خلال مسطرة العقل. فالعقل هو الذي يحمي الإنسان من الخرافة. ومن خلال العقل يمكن التأكد من عقلانية طروحاته ورجاحة أحكامه وتعاليمه.

لكن الإيمان يبقى مسألة ذاتية شخصية حرة لا دخل لأحد فيها. من الممكن أن يفعل الإنسان عكس ما يؤمن به، لكن إيمانه لا يمكن أن يغيره أحد غيره. فالإيمان حر أولا يكون لأنه عقلاني وذاتي. أما عدم الايمان فهو عبودية أو لا يكون لأنه مزاج وهوى وإقصاء للعقل.

كل الأديان تعتبر أتباعها مؤمنين وترى، في الوقت نفسه، في الأديان الأخرى كفرا. غير أنه من المهم التمييز بين أكثر من صِنف عندما نتحدث عن الدين الكامل، فهناك المؤمن الذي يقبل بمقولات الوحي ويلتزم بها، وهناك الرافض لها، الكافر بها، وهناك الضال، الذي يؤمن بما يؤمن به دون تحقيق أو دراسة، أو عن خطأ واشتباه، عندما يكون إيمانه بأشياء غير واقعية. فليس كل من لم يكن مؤمنا هو كافر، بل هناك دائما المستضعفون فكريا الذين لا يميزون بين الصواب والخطأ، أو الذين لا يملكون المعرفة من الأساس.

والدين الكامل يضع الإنسان هدفا لأحكامه. فلا يشرع إلا في الاتجاه الذي يخدم الإنسان، باعتباره نوعا، لأن الدين ليست هدفا بذاته بل هو وسيلة لخدمة الانسانية كلها وعندما يصبح الدين مجرد وسيلة لتحقيق

أهداف لا تخدم الإنسان فإن ذلك يعني أن ذلك الدّين لا يمكن أن يكون إنسانيا وعقلانيا وكاملا.

والدِّين لا يكون، أيضا، إنسانيا الا عندما يرفض الاستبداد. وبالفعل فإن الدين الكامل يرفض فرض إيمانه على الناس. فهو يعتبر أن "لا إكراه في الدين"، بينما تسعى بعض الأديان الأخرى إلى فرض نفسها على الناس بالقوة. ولا شك أن بعض الأديان هي في الأساس أديان عقلية حرة لكنها تعرضت للتشويه والتزييف، وتحولت بفعل ذلك إلى أديان قمعية، أو مُورس الاستبداد والقمع باسمها.

ولأجل ذلك فإن ما يقوله كانط من أنه "لا مخرج من الاستبداد الديني إلا بالتنبيه على وجود مبادئ خلقية كونية للإيمان متقاسمة بين العقول كافة لن تكون العقائد النظامية غير مجرد تمثيل رمزي لها"[١]، ينطبق على **الأديان السوقية**، ولا ينطبق على **الدين الكامل** كما هو، وفي ذاته، دون تشويه.

وهذا يعني أنه من الضروري تخلِيص الدِّين الكامل مما لحق به من أجل اكتشاف الأصل العقلاني والحر والتنويري فيه. ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا من خلال التعرف على نبي ذلك الدين وسيرته وكتاب ذلك الدين ومضامينه. أما محاولة قراءة حقيقة الدين من خلال التراث الذي كُتِب باسمه، أو من خلال التاريخ الذي نُسِب إليه، أو من خلال سيرأصحابه أو أتباعه، أو من خلال ممارسات الحكّام الذين حكموا باسمه، فإنّها لن تكون

[١] كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر، بيروت، ٢٠١٢، ص٢٣.

إلا تكريسا للجهل بذلك الدين.

والدين العقلي الكامل هو وحده الذي يقدم رؤية واقعية للوجود ونظاما متكاملا للحياة ومنظومة أخلاقية ذات أبعاد إنسانية وفهما حقيقيا لحركة التاريخ.. وهو إذ ينتصر للقيم الإنسانية، لا يبرر للواقع وإنما يشخصه تمهيدا لتغييره نحوالأفضل. إنه يريد للإنسان أن ينطلق على أساس قيمه من أجل إصلاح واقعه باستمرار.

ولا يكتفي هذا الدين الكامل بإطلاق حرية العقيدة، بل يفتح الباب أمام حرية التفكير بشكل كامل لأنه يعرف أن التفكير هو الطريق الأسلم الموصلة إلى بناء إيمان عقلاني وراسخ وقوي. فكل القيم الإيجابية لا يمكن إلا أن تعطي نتائج إيجابية كما هي قيمة الحرية. وهذه الحرية ليست حاجة خاصة برجال الفكر والعلم والفلسفة بل هي مفيدة لكل الناس. فالتفكير الحرّ وتبادلُ الرأي وسائلُ لإدراك الحقيقة الدينية.

وحرية التفكير مسألة ذاتية لا يمكن لأحد التدخل فيها. وما يمكن منعه وقمعه هو فقط حرية التعبير باشكالها المتعددة. والدولة التي تخاف الفكرة هي التي تمنع التعبير عنها. فهي تخشاها عندما تكون متأكدة أن أساسها هش. أما الدولة التي تحكم على أساس العقل والقيم فإنها لا يمكن أن تمنع حرية الفكر لأنها تثق في نفسها ولا يقلقها أن يعبّر أي كان عن آراءه مادام ذلك ضمن حدود الاحترام. والتفكير الحر هو الذي يساعد على تصحيح الأخطاء مادام هناك لدى الأفراد قدرة على الاستماع ومراجعة الذات والتخلص من الخطأ عندما يتضح.

والدين الكامل، الذي يصنع الدولة العقلانية، هو وحده القادر على مواجهة الأفكار المختلفة، لأنه هو وحده الذي يملك الأساس العقلاني لرؤيته وأفكاره. ومن خلال تلك الرؤية يمكنه أن يشعر بالقوة اللازمة لمواجهة الأفكار الأخرى. إن الدين الكامل لا يأتي إلا بالخير. والشر لا يأتي إلا من الأديان السوقية أو العامية. ومن الناحية الفلسفية العقلية، فإنه لا يجب أيضا فرض أي نوع من المعتقدات على الناس، ليس لأن الأديان متشابهة كما يزعم البعض، بل لأن الاكراه ذميم بذاته، ولأنه بلا جدوى، ولا يمكنه إلا أن يصنع منافقين.

والدين الكامل لا يمكن إلا أن يكون تبعا لذلك إنسانيا وكونيا، لأنه دين العقل والقيم التي لا يمكنها، بدورها، إلا أن تكون إنسانية وكلية وشاملة. وعندما نجد دينا يريد أن يكون قوميا خاصا، فإن ذلك يعني أنه دين ناقص أو سوقي، ولا يمكن أن يكون لكل الناس.

أما تلك الأشكال المتعددة من الرهبنة التي تتبناها بعض الأديان، فإنها لا تفعل شيئا سوى إبعاد عدد كبير من الناس من دائرة الايمان، لتدعي ذلك لحفنة من النُّسّاك دون غيرهم. إن تيارات التصوف والتزهد التي لا تخلو منها الأديان المختلفة لا أساس لها في الدين الكامل، لأنه لا يفصل الدين عن الحياة، ولأنه يرفض تحويل العبادة إلى فلكلور والاعتقاد إلى جحود والقيم إلى مصالح ضيقةس. والدين الكامل يريد للإنسان أن يعيش حياته متوازنة دون أن يطغى جانب على آخر.

ولأجل ذلك، فإن تيارات الرهبنة كلها مصنوعة، ولا علاقة لها بالدين الكامل والعقلي. والأديان تتخذ عادة من الرهبنة مواقف مختلفة. فالدين

الكامل يرفضها، أما الاديان العامية والسوقية، فإنها تشجعها وتتباهى بها.

إن الدين الكامل هو دين العقل والحرية، أما الأديان العامية والسوقية فهي أديان الأهواء والغرائز، وهي أديان العبودية. ولأجل أن يبقى الدين الكامل بعيدا عن أي تشويه، فإنه جعل لنفسه متحدثا باسمه، عالما بأصوله وفروعه، وملتزما بأوامره ونواهيه بأقصى قدر ممكن. وسواء استطاع أن يأخذ موقعه الطبيعي سلطةً مرجعيةً للدين أم لم يستطع، فإنه يبقى معروفا لكل من يريد معرفة حقائق الدين.

أما الالتزام بشعائر الدين، فإن ذلك يختلف بين الدين الكامل والأديان العامية والسوقيّة، لسبب رئيس هو أن الشعائر والعبادات في الدين الكامل علمية لأنها مبنية على تحقيق فوائد نفسية وروحية وبدنية للعابد، أما في الأديان العامية والسوقية، فإنها عبادات اعتباطية لا نفع فيها. وإذا وجدت فيها بعض المنافع، فإن مضارها أكثر.

دين الحداثة.. الأصول والفروع

عندما يدعو كانط إلى دين أخلاقي بلا شعائر[1]، فإنه بذلك يؤكد أن الحداثة دين. وهي دين متطور عن الدين الطبيعي. كانت ملامحه، آنذاك، لا تزال في طور التشكل. إن الدين لا ينفك عن الجانب العبادي والشعائري فيه. وعندما يفقد الدين هذا الجانب، فإنه ينتهي أن يكون دينا ويتحول إلى فكر أو فلسفة.

---

[1] كانط، الدين في مجرد حدود العقل، م.ن، ص٢٠.

وهذا يعني أن الدين لا ينحصر فقط في الجانب النظري الذي يتعلق بالرؤية الكونية، كما أراد له كانط مثلا، بل إن له جانبه العملي الأكيد الذي لا يتوقف عند حدود العبادة، بل يشمل نظام الحياة، كما تفعل أديان الوحي، وكما سنرى، لاحقا، بالنسبة لدين الحداثة الذي سرعان ما تشكت له شعائر وعبادات. يمكن أن نتفهم رفض بعض الفلاسفة والمفكرين، في بداية تشكل المِلّة الحداثية، للبعد الشعائري للدّين، ولكن ذلك الرفض سيتبيّن أنه بلا أساس لأنه لا وجود لدين بلا شعائر أو عبادات.

إن أداء الشعائر ليس دائما عقيدة نظامية، كما يرى كانط، بل إنه جزء من كل الأديان. وعندما نركز ملاحظاتنا على دين الحداثة، فإننا نجد أن الحداثة الغربية دين له أصوله وفروعه. وهناك ثلاثة أصول للحداثة.

الأصل الأول: العقلانية الدهرية. فهي عقلانية، ولكنها عقلانية مخادعة، لأنها ليست عقلانية حقيقية، بل هي عقلانية مبتورة لا تؤمن إلا بالمادي والمحسوس، وترفض الإيمان بالغيب، والميتافيزيقا مهما كانت موضوعية، وتصفها كلها بالأساطير والخرافات، على نحو ما حسمته التيارات الحسية والتجريبية والوضعية والوجودية في العالم الغربي. فليس هناك، بالنسبة لها، إله خالق ومدبّر، بل إن العالم؛ إما أنه قديم بلا بداية أو أنه نتيجة الصدفة. وتبعا لذلك ليس هناك نبوة ولا وحي ولا ملائكة ولا جنة ولا نار. وبذلك تم فصل الايمان عن العقل الذي أصبح يدور في نطاق ما هو محسوس فحسب لتصبح المادة إلها يعبد في عالم الحداثة، ولتكون الحياة الدنيا كل الحياة إذ لا حياة بعدها.

الأصل الثاني: العَلمانية الصارمة. والمقصود بها فصل التشريع عن الدين الكامل أو أي دين آخر. فبعد أن تم إنكار الخالق المدبر، لم تعد هناك جهة مشرعة غير الإنسان. ولكن ليس أي إنسان، وإنما الانسان الرأسمالي المترف والمهيمن الذي يملك السلطة الحقيقية. فمن بديهي، أن من يمتلك السلطة في الأنظمة الرأسمالية، ليس هو الملك أو الرئيس أو النائب في البرلمان، بل هو ذلك الرأسمالي الذي أعطاه المالُ السطوةَ والقوةَ.

الأصل الثالث: الديمقراطية النيابية. والمقصود بها حق الشعب في اختيار حاكمه ونوابه في البرلمان. وقد بدأت الديمقراطية في قرطاج واسبرطة واليونان ديمقراطية مباشرة حيث كان يحضر الناس في ساحة عامة ليختاروا حكامهم ويصوتوا على القوانين التي تنظّم حياتهم. وتطورت في الغرب الحديث إلى ديمقراطية نيابية يتم فيها انتخاب الحاكم والنواب ليتولوا هم ممارسة الحكم وإقرار القوانين.

ولا تمثل الديمقراطية في نفسها مشكلة، بل إنها، على العكس من ذلك، تمثل النظام الأفضل من بين أنظمة أخرى. ولكن المشكلة أن هذه الديمقراطية الحداثوية ليست حقيقية، بل إنها لا تخدم إلا مصالح الطبقة الرأسمالية المهيمنة. فهذه الرأسمالية هي التي توصل من تشاء إلى الحكم وتمنع من تشاء. بل إنها هي من يحكم بعد ذلك فعليا من خلال أساليب تتقنها.

وتتيح الديمقراطية الحداثوية قدرا من الحرية في التفكير والتعبير والتَّنظُّم ظاهريا. غير أنها تمنع كل من يرفض دين الحداثة أو ينكر أصلا

من أصوله. فهو، بالنسبة لها، كافر أو زنديق لا يحق له الوصول إلى أي موقع في السلطة. وإذا أمكننا تقسيم الحرية إلى حرية إيجابية وأخرى سلبية، فإن القسم المهيمن هو الحرية السلبية. وهي حرية سلبية، لأنها مؤسسة على مبدأ المنفعة والمصلحة والرغبة الفردية، وليس على أساس القيم النوعية التي يقرها العقل وتستهدف النوع الإنساني كله.

وهذا الفهم لمعنى الحريّة، في دين الحداثة، هو الذي دفع فئة معينة داخل المجتمع للتشريع لمصلحة الطبقة المهيمنة سواء كانت بورجوازية أو أرستقراطية، أي لمصلحة الفئة المستكبرة والمترفة في المجتمع. وهذا يعني غياب البعد الإنساني الشامل فيها لأن عامة الناس في اعتبارها لا يُعْطَوْن من الحقوق إلا بقدر ما يخدمون الطبقة المهيمنة. وبهذا المعنى، تم فصل التربية والأخلاق عن الدين لتصبح المنفعة والمصلحة الفردية هي المعيار لصحة السلوك.

هذه الأصول الثلاثة تجعلنا نعتقد لأول وهلة أن الحداثة نجحت في فصل الدين عن الملة. لكن الحداثة لا يمكنها أن تفصل الملة عن الشريعة. فكما أن لدين الحداثة أصول، له أيضا فروع. وفروعه هي شعائره وعباداته ومعاملاته. والعبادة هي الممارسة الفعلية للشعيرة. فالنشيد الوطني من الشعائر وترتيله من عباداته، والعلم الوطني من الشعائر وتحيته من عباداته. والأعياد الوطنية من الشعائر والاحتفال بها من عباداته. ونصب الشهداء من الشعائر ووضع الزهور عليه من عباداته.. وبذلك تكون الحداثة، بوصفها دينا

جديدا، قد أنتجت شعائرها وعباداتها[1].

أما معاملات الحداثة، فهي مثل حقوق الإنسان والحريات العامة وبراءة المتهم والمساواة أمام القانون، وهي مقبولة باعتبارها عناوين عامة. والاختلاف معها إنما يتعلق بمضامينها المغشوشة، لأن المقصود بحقوق الإنسان ليس كل الناس بقطع النظر عن أديانهم وألوانهم ولغاتهم، بل مواطن الدولة الحداثوية تحديدا. بل حتى هذا المواطن تبقى حقوقه معرضة للانتهاك في أية لحظة. فهناك تهم الإرهاب أو معاداة السامية جاهزة لإصاقها بكل من يراد الانتقام منه. ويمكننا أن نذكر هنا ما تعرض له المفكر الفرنسي روجيه غارودي بسبب كتابه "الأساطير المؤسسة للسياسة الأسرائيلية".

وفي المقابل، هناك معاملات أخرى، غير مقبولة بشكل واضح، لدى الإنسانية المستقيمة، مثل الربا والزنا والشذوذ والقمار والتعري في الأماكن العامة.. إن هذه المعاملات جزء من النظام التشريعي للحداثة، والإنسان العاقل يجد صعوبة في تجنبها. ومن مستحبات الحداثة عدم الإيمان بالغيب وعدم الالتزام بعبادات الأديان الأخرى كالصلاة والصيام.. وإذا آمن الإنسان بدين يؤمن بالغيب، أو كان ملتزما بعباداته، فعليه أن لا يُظهر ذلك في المجال العام. وهذا ما فعلته فرنسا حين منعت ما سمته "الرموز الدينية" كالحجاب مثلا.

[1] قارن في هذا المجال مع مقاربة الأستاذ محمد صالح الخضراوي في محاضرته (المرقونة) التي ألقاها في منتدى شرق غرب بتونس بتاريخ ٠٦ /٠٢/ ٢٠١٦. وهو الذي لفت نظرنا إلى أن الحداثة دين له أصوله وفروعه.

الفصل الثالث

الرؤية الوجودية ومسألة الغائية

أي دور للدين الكامل في عالمنا المعاصر أمام واقع القلق والحيرة والشك الذي يطوق الإنسانية المعاصرة؟ وما هي الحاجة إليه أمام التقدم المذهل للعلوم والتكنولوجيات؟ ماذا تبقى من النظرة الدينية للعالم؟ وهل يمكن القول بالغائية في الوجود بعد أن شكك فيها البعض؟ هل حقا أن العلم والدين يتناقضان أم أنهما على العكس من ذلك يتكاملان؟ هذه الأسئلة وغيرها تختصر حيرة الإنسان المعاصر بين الدين والعلم بعد أن اختلط عليه كل شيء بكل شيء.

ليس الدين، فقط، مصدرا للرؤية الكونية التي يمكن تبنيها، بل إنه قبل كل شيء استجابة لمطلب الفطرة الإنسانية السليمة الباحثة عن الكامل المطلق الذي تطمئن إليه. إن الألوهية ليست مجرد فكرة يمكن أن يتلقاها الإنسان من خارجه، بل هي الحقيقة الكامنة في نفسه. وهذه الحقيقة هي التي تعطي مشروعية إضافية لتعميق التصور الفلسفي للمسألة الدينية وأهميتها في حياة هذا الإنسان.

تحكم تصورات الإنسان عن العالم الثقافة التي يحملها ومنظومة الأفكار التي يتبناها والعلوم التي يؤمن بها. وإذا كان دين الحداثة هو الذي حدد الرؤية الكونية للإنسان الأوروبي في العصور الحديثة، فإن الدين الكنسي هو الذي حدد رؤية الإنسان النصراني للعالم في العصور الوسطى، دون أن يعني ذلك غياب الرؤية المادية في العصور الوسطى أو غياب الدين الكنسي في العصر الحديث.

والنظرة الدينية، في التصور العامي لأكثر الناس، ترى الله مشخصا، فهو بالنسبة لها عقل أو روح. وهذا يعني أن عقل الإله يشبه العقل البشري، في

التصور العامي، وهو يملك وعيا وله خطط وغايات، وربما عواطف وانفعالات كالحب والغضب. إن هذا صحيح في الوسط المسيحي، بشكل خاص، ولدى كثير من المسلمين، أيضا.. لكننا إذا قلنا إن تلك استعارة، فإن الاستعارة لابد أن يكون لها معنى. ولذلك لابد من مواجهة الإشكالات التي تعتبر الله روحا أو عقلا.

لا شك أن العقل والصفات النفسية مثل الرضا والغضب تطلق أيضا على الذات الإلهية كما نجد ذلك في القرآن. ومع ذلك، ليس الله روحا ولا عقلا بشكل حقيقي، ولا ينطبق عليه شيء من المقولات المنطقية والفلسفية. فهو شيء آخر مختلف تماما عن مخلوقاته. ووصفه بالعقل أو بصفات نفسية مجرد مجاز، وليس وصفا حقيقيا، والسبب هو أنها مقولات منتزعة من مصاديق جزئية ومحدودة مثل مفهوم الإنسان، أو أنها مفاهيم ذهنية مجردة تماما وليس لها مصاديق إلا تلك المفاهيم الذهنية فمفهوم الكلي مصداقه مفهوم الحيوان أو النبات مثلا. فكما أن مفهوم الإنسان له مصاديق في الواقع مثل محمد وعلي وصالح.. فإن الروح مفهوم له أيضا مصاديق ليس بينها الذات الالهية التي لا تشبه مخلوقاتها. ولابد لأجل ذلك من تأويل تلك الصفات. ليكون عقل الله علمه وحكمته، وغضبه عقابه، ورضاه ثوابه..

والقول إن الله يملك عقلا وله غايات وأغراض يعني أن النظرة الدينية تؤمن بأن للوجود غاية وأن لا شيء عبثي في هذا العالم. فلا بد للحياة والتاريخ من هدف، ولا بد لكل حادثة من غاية، وهي كلها تدخل ضمن التخطيط العام للكون. لكن رؤية الإنسان الوسيط للعالم كانت خليطا من

العلم والفلسفة والدين[1]. إن مركزية الأرض مثلا كانت جزء من النظرية الجيوسنترية. أما النظرة العقلية الحديثة فترفض الغائية.

لكن النظرة الغائية للوجود لا تشترك فيها كل الأديان، لأن من الأديان ما لا يؤمن بوجود غاية للخلق. ولا يرى وجودا لعالم آخر يحاسب فيه الإنسان. وفي هذه الحياة ليس مطلوبا منه شيء سوى الإيمان ببعض العقائد. فهي ديانات غير عملية لأنها لا تعطي هذا الجانب أهمية. إننا لا نجد مفهوم الآخرة او الجنة والنار في كثير من الأديان مثل اليهودية والهندوسية والبوذية..

وعلى هذا الأساس، يوجد تفسيران للظاهرة الطبيعية:

الأول هو **التفسير الغائي** الذي يبحث في الغاية ويقدم تصورا غائيا للوجود.

الثاني هو **التفسير الآلي** الذي يهتم بسبب الوجود وليس بغايته.

والتمييز بين التفسيرين على جانب كبير من الأهمية لفهم تاريخ الفكر الإنساني، فهما اللذان يحددان نقطة التقاطع بين العقل في العصر الوسيط والعقل في العصر الحديث، حيث هيمن الدين في الأول بينما تسيطر الفلسفة في الثاني. وإذا كان الدين قد ارتبط بالتفسير الغائي، فإن الفلسفة والعلم قد ارتبطا بالتفسير الآلي. لكن الإيمان بالغائية قديم وهو يضرب في الماضي الإنساني السحيق وليس أبدا مرتبطا بدين معين.

---

[1] ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٩.

غير أنه بإمكاننا القول إننا لا نجد في أديان الوحي، والإسلام على نحو خاص باعتباره الوريث لها جميعا، ما يوحي بوجود تناقض بين الدين والعلم، أو بين التصور الغائي والتصور الآلي للعالم. وإذا كان الكون والوجود في حاجة إلى سبب حتى يوجد، فإن هذا الوجود ليس عبثيا وإنما له غاية يتحرك نحوها: "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون؟"[1]. إن التصور القرآني، هنا، لا يرى أن العالم وجد صدفة أو أن الإرادة الإلهية تتدخل في تحريكه بشكل اعتباطي، بل إنه يرى في الكون مخلوقا لله، من أجل تحقيق غايات محددة وهو محكوم بقوانين تنظم حركته. وهذا يعني الربط بين التصورين الآلي من خلال تأكيد معنى السببية والنظام في الكون، والغائي من خلال نفي عبثية الوجود والحياة وتأكيد مسألة المعاد الأخروي.

الدين والعلم

بقي العالم الحديث مطوقا لقرون بالصراع بين الدين والعلم، واستمر يعيش الحيرة بين معتقداته التي تمنحه الطمأنينة والاكتشافات العلمية التي زلزلت تلك المعتقدات. فقد كان القرن الثامن قرن الشك الديني، وفيه طرحت مسألة التناقض بين نظرية داوين والمعطى الديني الكنسي. تصور داوين أن الإنسان ليس خلقا خاصا لا يرتبط بمملكة الحيوان، لكن ذلك لم يكن صحيحا، لأن التطاحن هو حول النظرة للعالم وهل هو نظام أخلاقي أم

[1] المؤمنون، ١١٥.

لا. والعلم ليس من اختصاصه تحديد نظرة الإنسان للعالم لأن تلك مهمة الفلسفة. كما إن ما يقوله الدين يمكن تأويله لأنه قد يكون مجازا.

لكن مما شك فيه أن العلم غَيّر في نظرتنا للعالم كما فعلت أعمال كيبلر[١] وغاليلي[٢] وعلماء القرن ١٧ وليس علماء الفترة اللاحقة ليل وداروين وأينشتين ونيلسن بور. فالقرن التاسع عشر هو قرن العودة إلى الدين مع هيمنة الفكر الرومانسي.

كان إنجاز كوبرنيك[٣] هو إحلال النظرية الهليوسنترية [مركزية الشمس] محل النظرية الجيوسنترية [مركزية الأرض]. وجوهر الإسهام الكوبرنيكي هو رؤيته لحركات الكواكب التي تشبه الانقلاب ويمكن تفسيرها بطريقة أكثر تبسيطا مما فعل بطليموس، او التقليص منها كما فعل كوبرنيك من ٨٠ إلى ٣٤ دائرة. لكن كوبرنيك لم يستطع البرهنة على صحة

---

[١] يوهانز كيبلر عالم رياضيات وفلكي وفيزيائي ألماني كان أول من وضع قوانين تصف حركة الكواكب بعد اعتماد فكرة الدوران حول الشمس كمركز لمجموعة الكواكب من قبل كوبرنيك وغاليلي.

[٢] غاليليو غاليلي (١٥ فيفري ١٥٦٤ – ٨ جانفي ١٦٤٢) عالِم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، ولد في بيزا في إيطاليا.. نشر نظرية كوبرنيكوس ودافع عنها بقوة على أسس فيزيائية، فقام أولاً بإثبات خطأ نظرية أرسطو حول الحركة، وقام بذلك عن طريق الملاحظة والتجربة.

[٣] نيكولا كوبرنيك (١٩ فيفري ١٤٧٣ – ٢٤ ماي ١٥٤٣). كان راهباً وعالماً رياضياتياً وفيلسوفا فلكياً وقانونياً وطبيباً وإدارياً ودبلوماسياً وجندياً بولندياً كان أحد أعظم علماء عصره. يعتبر أول من صاغ نظرية مركزية الشمس وكون الأرض جرماً يدور في فلكها في كتابه "حول دوران الأجرام السماوية". وهو مطور نظرية دوران الأرض، ويعتبر مؤسس علم الفلك الحديث الذي ينتمي لعصر النهضة الأوروبية - ١٤٠٠ إلى ١٦٠٠ م.

نظريته بل فعل ذلك نيوتن لاحقا بعد أن أقام نظريته في الجاذبية على نظرية كوبرنيك. لقد أخذت نظرية كوبرنيك قرنا كاملا قبل أن يقبلها الناس.

وقد افترض نيوتن أن الله خلق النظام الشمسي وجعل الكواكب والنجوم تدور في مداراتها بشكل دقيق، ويمكن للعقل أن يحسب المسافات والكتل والسرعات حسابا كاملا، لكنه لم يستطع تفسير الانحرافات والشذوذ في حركة الكواكب، فجاء لابلاس وقال إن "وجود الله ليس ضروريا لتصحيح تلك الانحرافات".

لقد كان نيوتن متدينا ولم يتصور أن نظريته ستهز الإيمان الكنسي. كان يقول إن الكون محكوم بقوانين وضعها الله، ولم يكن يؤمن بالصدفة أو الفوضى في العالم. فما يعتبره البعض صدفة ليس في الحقيقة إلا مركبا من الأسباب، مثل سقوط مزهرية من الطابق الأعلى على رأس أحد المارة. فالمشهد قد يبدو صدفة، لكن سقوط المزهرية في تلك اللحظة له سببه الخاص. والأمر نفسه بالنسبة لمرور الرجل.

لم تكن الفتوحات العلمية الجديدة تتناقض مع وجود الله، لكنها، ربما، كانت صادمة للعالم المسيحي. بل إن تلك الفتوحات قوضت الإيمان الكنسي فعليًّا وبعمق، لأنه ظهر في القرن الثامن عشر شكّاكون مثل هيوم وفولتير وجيبون رغم ما يقال من إنهم كانوا مؤمنين. فهم لم يكونوا يؤمنون بإله يشبه إله الكنيسة. بل إن ملك انكلترا في القرن الثامن عشر كان يشكو من أن نصف الأساقفة ملاحدة!

وهناك سبب آخر أدى إلى اهتزاز الإيمان الكنسي بقوة، وهو انهيار نظريات العلم القديم. كانت الكنيسة تتبنى العلم القديم، وعندما كان علماء

الفلك والفيزياء يبشرون بنظريات علمية جديدة تختلف عن مسلماتها، بدأت الكنيسة ملاحقاتها للعلماء فيما عرف بمحاكم التفتيش. اختارت الكنيسة تكفير العلماء المبشّرين بنظرياتهم الجديدة وجرت بعضهم إلى المحاكم لمواجهة أحكام الإعدام. وهو ما جعل العلماء والفلاسفة والمفكرين ينفرون من هذه الكنيسة والدين الذي تمثله.

وبعد اكتشاف قوانين الحركة، طرح سؤال حول وظيفة الله. وكانت إجابة نيوتن إنه لا تزال أمام الله مهمة تصحيح مسارات الكواكب من حين لآخر. لكن الاعتقاد السائد، هو أن نيوتن دمر الشعور بأن الله قريب من الناس رغم أنه أقر بوجوده. وهذا ما أكده استفتاء أجري في أمريكا سنة ١٩٤٩ بين أن الناس يؤمنون بوجود الله لكنه لا يتدخل في شؤونهم[1]. أما لابلاس، فقد دفع بوجود الله خطوة إلى الوراء في الزمان لأن ضرورة التسليم بوجوده علة أولى للكون لا أهمية له كما يدعي. وهذا ما ضاعف الشعور بابتعاد الخالق بشكل هائل لتحل محله قوانين الطبيعة[2]..

لقد ترك نيوتن للتدخل الإلهي مكانا في بعض الجزئيات، كما ترك إمكانية للمعجزات مع ظهور الحتمية. فبعد اختراع المقراب الذي جعل رؤية النجوم ممكنة، وأكد إنها، مثل الأرض، تتكون من مواد خشنة، وليست مادة أثيرية لقربها من الإله كما كان يتصور علماء القرون الوسطى، وبعد أن وصل قول نيوتن، بأن الكون آلة محكمة الهندسة ومهندسها هو الله، إلى مسامع الناس، جاء لابلاس ليقول: "مولاي! إن هذه الفرضية لا

[1] م.ن، ص ١٠٨.

[2] م.ن، ص ١٠٩.

ضرورة لها في نظامي" عندما سأله نابليون[1]: "لقد قيل لي بأنك وصفت في عملك هذا نظام الكون برمته، ولكن من غير أن تشير من قريب أو بعيد إلى خالقه!".

والقول إن الله هو العلة الأولى وإن لكل حادثة سببا طبيعيا قد يجعل الله بلا أهمية في حياة الإنسان، في رأي البعض. لكن تفادي هذه النتيجة ممكن من خلال القول إن الله خلق هذه القوانين وهو يتدخل من خلالها وبواسطتها. ولولا تدخل الله المستمر لتوقفت قوانين الوجود عن العمل. فهو كالمدير الذي يسهر على تطبيق القوانين في إدارته. بل إن الله يخلق الطبيعة ويعيد خلقها باستمرار كما يشير القرآن الكريم وكما تصدقه العلوم الحديثة التي تتحدث عن تجدد الخلايا في الكائنات الحية مثلا.

وقد تمسك باركلي بفكرة الاطراد التام في الطبيعة رغم أنه قبل الاعتقاد الشائع بالمعجزات. ولم تلعب فكرة نيوتن، عن الاستثناءات، أي دور في مذهبه. بل تمسك، أكثر من نيوتن، بصورة العالم الجديدة. تمسك بفكرة الإله ليسد بها ثغرة في فلسفته التي تقول أن الأشياء المادية لا يمكن أن توجد وما يدركه الذهن ليس إلا خصائص وكيفيات للمادة مثل اللون والرائحة والمذاق والملمس والصوت. والمادة ليست إلا هذه الخصائص.

[1] نابليون بونابرت الأول (١٥ أوت ١٧٦٩- ٥ ماي ١٨٢١) هو قائد عسكري وحاكم فرنسا وملك إيطاليا وإمبراطور الفرنسيين. حكم فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر بصفته قنصلاً عامًا، ثم بصفته إمبراطورًا في العقد الأول من القرن التاسع عشر، حيث كان لأعماله وتنظيماته تأثيرًا كبيرًا على السياسة الأوروبية.

لقد أدخل باركلي فكرة الإله من أجل تفسير وجود الأشياء المادية عندما لا يدركها البشر.

إن هذا يعني أن استبعاد الله من عالم يحكم بواسطة القوانين لم تسيطر تماما على ذلك العصر. وفلسفة باركلي كانت مجرد محطة في منتصف الطريق بيننا وبين نيوتن الذي كان يرى العالم آلة كبيرة.

التفسير المادي للعالم

وصل علماء القرن الثامن عشر إلى قناعة مفادها أن الكون يتحرك على أساس قوانين وقال نيوتن حينها: "إن هذا هو أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بواسطة أسباب وعلل"[1]. وأصبح بذلك من المسلم به أن جميع وقائع الكون تحدث بسبب علل مادية، وأن الكون مربوط بسلسلة من العلل والأسباب.

وجد المفكرون الماديون والعبثيون والوضعيون، في هذا الاتجاه العلمي، مبررا لرفض العقائد الدينية المؤمنة بوجود الإله الواحد، وظهرت نظريات ترى في الكون آلة ضخمة تتحرك على أساس قوانين العلية بشكل ذاتي دون الحاجة إلى قوة مفارقة تحركه. وتقوم تلك الرؤى المادية للوجود، على أساسين هما: قانون الصدفة وقانون العلية معا. فالكون وجد صدفة، وهو ليس نتيجة لعمل واع. ولكنه يتحرك الآن على أساس قانون

---

[1] وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ترجمة: ظفر الاسلام خان، دار النفائس، الطبعة ٤، دمشق، ١٩٨٧، ص ٤٢.

العلية حيث أن حدوث شيء معين تنجر عنه حوادث أخرى بشكل تلقائي نتيجة عمل قانون العلية.

لقد وجد الكون، بحسب هذا التفسير، قبل أكثر من ١٣ مليار سنة[١] نتيجة الانفجار العظيم وعندما تشكلت المادة في شكل ذرات أولية مؤلفة من الكترونات وبروتونات منتشرة في الفضاء الواسع دون أية حركة وفي حالة توازن. لكن الخلل الأول، الذي وقع بحسب ما يفترضه هذا التفسير،

---

[١] يطرح البعض فكرة التناقض بين هذا العمر الذي يحدده العلم للكون والعمر الذي يحدده العهد القديم، مثلا، لوجود الإنسان وخلق آدم، وهو ما يقرب من ٦٠٠٠ سنة، أو قرابة من ٧٥٠٠ بحسب رويات اسلامية، من أجل القول إن الأديان مجرد خرافات وأساطير. وبقطع النظر عن مدى دقة ما يتحدث عنه العهد القديم، أو ما تنقله الروايات، إلا أنه لا بد من التمييز هنا بين عمر الكون الذي يتحدث عنه العلم وعمر البشرية، فلا شك أن الكون خُلق قبل خَلْق الإنسان بكثير كما تؤكد الدراسات العلمية، كما أنه من الممكن الحديث عن حلقات متعددة من الحياة البشرية على هذه الأرض، ونحن اليوم ننتمي إلى آخر حلقات هذه السلسلة. وهذا المعنى نجده أيضا في بعض الروايات الإسلامية التي تقول: "لقد خلق الله عز وجل في الأرض منذ خلقها سبعة عالمين ليس هم من ولد آدم"، وتؤكد روايات أخرى على وجود عوالم أخرى موازية لهذا العالم وأخرى سابقة عليه: "لعلك ترى أن الله إنما خلق هذا العالم الواحد، وترى أن الله لم يخلق بشرا غيركم، بلى والله، لقد خلق الله ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين". محمدي ريشهري، ميزان الحكمة، الجزء٣، مادة الخلقة. إن هذا يعني، بحسب هذه النصوص، لو صحت، أن عالمنا هذا هو واحد من عوالم أخرى متعددة، وان آدمنا جاء في آخر سلسلة الأوادم البشريين. ومن الممكن أن تكون هذه المعلومة هي التي دفعت الملائكة إلى التساؤل عن جدوى خلق إنسانية جديدة تفسد في الأرض وتسفك الدماء.

هو ما حرك المادة الراكدة لتتداعى بعد ذلك كل الحوادث التالية على أساس قانون العلية.

غير أنه ليس معلوما، لدى أصحاب هذا التفسير، ما هو السبب الذي أوجد تلك الحركة الأولية في المادة الراكدة. وهذا ما يجعل من هذا التفسير قائما على مجرد ظنون وتخمينات. فرغم أن أصحاب هذا التفسير يصرحون بأنهم لا يعرفون المحرك الأول للمادة إلا أنهم يدّعون أن ذلك حصل بواسطة الصدفة المحضة، في الوقت الذي لا يمكن لهذه الصدفة أن تفسر النظام البديع للكون ودقة قوانينه وصرامتها. فالصدفة ا تتكرر.

لكن في المقابل، لا بد من الإقرار أن مبدأ التعليل بما هو قانون أساسي للطبيعة، كان حدثا فارقا، حيث كان الهدف إثبات أن الكون ما هو إلا "ماكينة واحدة" تدور آليا. وقد وصلت هذه الحركة قمتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في عصر "العلماء المهندسين" الذين أجهدوا أنفسهم في صناعة نماذج ميكانيكية للطبيعة.

لكن مبدأ التعليل تعرض إلى كثير من التشكيك نتيجة بعض الدراسات العلمية الحديثة التي لم تتمكن من اكتشاف أسباب بعض الظواهر العلمية. فالراديوم مثلا، هو عنصر مشع، تتحول الكتروناته إلى حطام بشكل تلقائي نتيجة عمل الطبيعة. وقد قام العلماء بتجارب عديدة لمعرفة سبب إشعاع الراديوم، لكن هذه التجارب انتهت بالفشل. ورغم هذا التشكيك، فإن قانون العلية يبقى قانونا فاعلا يمكن ملاحظته في العمليات الفيزيائية والطبيعية المختلفة. ومن الممكن أن يصل العلم في مرحلة معينة إلى اكتشاف أسباب وعلل تبدو، الآن، غائبة عن العقل الإنساني.

لكن أسئلة حقيقية تواجه التفسير المادي للعالم لعل أهمها: من أوجد هذه القوانين وجعلها تتحكم في حركة الكون؟ وما هو سبب الحتمية التي تجعل من وجود السبب مقدمة لوجود النتيجة؟ ولماذا يحدث شيء ما نتيجة سبب معين وعلى منوال معين بشكل حتمي كما هو المغناطيس الذي يجتذب الحديد، والنار التي تحرق، وإلكترونات الراديوم التي تتحول تلقائيا إلى حطام؟. ثم ما هي الغاية التي من أجلها وجد هذا الكون؟ إن ذلك كله يحيل إلى ضرورة افتراض وجود قوة أوجدت العالم وخلقت قوانينه وجعلته يتحرك على أساسها، بعد أن فشلت نظرية الصدفة في تفسير ذلك كله على أساس عدم قابلية الصدفة للتكرار.

إن التصور المادي للعالم لا يرى للوجود غاية، بل يشبِّه العالم بالآلة التي تعمل دون تدخل أو توجيه من عقل. وهو يرى أن أحداث العالم لا ترتبط فيما بينها إلا برباط العلية، وأن الحركة ظاهرة عامة لها قوانينها الخاصة. لكن هذا التصور تغير بعد أن طوَّر المذهب المادي نفسه وأصبح يقترب من التصور العضوي الذي يرى الكونَ كائنا حيا نتيجة التحولات العميقة في الفيزياء التي أدت إلى التشكيك في كثير من المسلمات التي كان ينظر إليها من قبل على أنها صحيحة بشكل مطلق. وأصبح تفسير الوجود بالمادة وحدها أمرا غير مقبول، ولا يمكن الاعتماد عليه بعد أن تحولت النظرة إلى المادة من كونها بسيطة إلى كونها مركبة.

القطع مع الكنيسة

أدى الصدام بين العلوم الحديثة والمعتقدات المسيحية إلى الاتجاه

بشكل خاطئ نحو تأسيس دين جديد هو الدين الطبيعي الذي تبَنَّته الحداثة. بينما اتجه قسم كبير من المتدينين إلى معاداة الفكر الفلسفي، دون تمييز، والفنون الحديثة، دون تفَهُّم، ونعتها بالبدعة والضلال دون وعي لطبيعة المشكلة. لقد أنكر رجال الكنيسة قانون العلية الذي طرحه العلم الحديث بعد اكتشافات نيوتن، لأنه في نظرهم نفي للإلوهية ودعوة للإلحاد والشرك!. وبدا أن هناك تناقضا بين ما كان يقوله دين الكنيسة وما تقوله المعطيات العلمية الحديثة، وهو ما خلق صراعا في النهاية بين رجال الكنيسة وأنصار الكشوفات والنظريات العلمية الحديثة.

إن التصادم بين المعطيات العلمية الحديثة وعقائد الأديان السوقية والعامية حقيقة. غير أنه من ناحية الأخرى توجد الكثير من الأوهام حول التناقض بين بعض المعطيات العلمية وعقائد الدين الكامل. إن قانون الارتقاء الداروني، مثلا، لا ينفي وجود الخالق ولا يعتبر انتهاكا للأخلاق. ولو أمكننا القطع بصحة قانون العلية ونظرية الارتقاء[1].. لما دلت على أكثر من أن الله يخلق الأشياء ويحدث الوقائع على أساس علل وأسباب، وأن الله لم يخلق الكون أو الإنسان دفعة واحدة، بل خلق ذلك كله على مراحل وأطوار. وهذا في الحقيقة ما نجده في القرآن الذي يتحدث عن الأيام الستة التي خلق الله فيها الكون أو عن خلق الانسان خلال أطوار.

لقد أساء الماديون استخدام النظريات العلمية الحديثة، وحاولوا إيهام الناس أنها حقائق علمية، وربطوا بينها وبين نفي وجود الخالق بشكل غير

[1] نظرية النشوء والارتقاء الداروينية لم يكتب لها أن تتحول إلى حقيقة علمية، وبقيت مجرد فرضية لا أساس يدعم صحتها.

علمي. بينما أساء رجال الدين العامي أو السوقي التعامل مع هـذه النظريـات وتحركوا على أساس ردة فعل تجاه ما طرحه الماديون، وليس علـى أسـاس التأمل فـي هـذه النظريـات ومعرفـة مـدى منطقيـة هـذا الـربط الـذي قـام بـه الماديون.

العلم الحديث وتبدلات الفكر الفلسفي

أصبح واضحا أن المكتشفات العلمية كانت ذات تأثير واسع على الفكر الفلسفي. وإذا أمكننا التمييز بين نزعتين في الفلسفة الغربيـة، فإننـا سـنجد أن الأولى تعبّر عن النزعة العلمية للعالم كما هي فلسفات هوبز وهيوم وكونـت وفاغنر والوضعية المنطقية عند شليك واير وكارناب، والثانية تعكس النظـرة الدينيـة للعـالم مثـل فلسـفات بـاركلي وكـانط وهيغـل والاتجـاه الرومانسـي والمثالية المطلقة لدى برادلي ورويس.

لا تقتصر وظيفة العلم على دراسـة الواقـع، بـل يمكـن أن تشـمل أيضـا التنبؤ بالظواهر، وهـي تمكننـا إلـى حـد كبيـر مـن السـيطرة علـى المسـتقبل. والرفض الذي يبديه الناس في تقبل الحقيقة التـي لا يرغبـون فيهـا لـيس إلا ركونا إلى الإيمان بأحلام جميلة وأوهام مريحة. فدين الحداثة الغربية يـرى أن العالم تحكمه قوانين وليس له غايـة، بـل هـو عبـث لا معنـى لـه، وهـو لا يملك نظاما أخلاقيا بل إنه محايد تجاه القيم مهما كان نوعها. بينمـا الحقيقـة هي أنه لا تناقض بين الإقرار بوجـود قـوانين تحكـم حركـة العـالم والنظـرة الغائية له.

والنظرة العلموية، التي يتبناها دين الحداثة، هـي، أيضـا، ضيقـة الأفـق.

وهي عاجزة عن فهم الوجود والعالم بشكل أشمل. فالتأكيد على أن العالم تحكمه قوانين وسنن لا ينفي وجود الخالق وقربه من مخلوقاته. إن الله هنا هو من خلق العالم وهو من خلق له قوانينه التي يتحرك على أساسها. واستمرار الوجود وقوانينه لا يستغني عن موجده. ان الله، الذي خلق العالم وخلق له قوانينه، هو الذي يدبر شأنه من خلال تلك القوانين نفسها. وهذه الحركة لا يمكن أن نتصور أنها عبثية بل إن لها غاياتها المنطقية.

إن الإنسان الذي يعيش في هذا الوجود لا يتوقف عن السؤال عن معنى الوجود وغايته وعلته. وعندما يحصل على أجوبة تقنعه، يتحقق لديه الاطمئنان الداخلي. فكما أن الكون احتاج إلى علة أولى توجده لأنه من غير الممكن أن يوجد صدفة لأن الصدفة لا تتكرر أو أن يوجد نفسه لأن في ذلك تناقض، فإنه يحتاج، أيضا، إلى هذه العلة من أجل الاستمرار في الوجود ومن أجل إدراك غاياته..

إن النظرة الحداثوية للوجود، التي يقدمها المذهب الطبيعي والاتجاه الوضعي، لا تقوم على أساس معطيات العلم الحديث بقدر ما تتحرك من خلال معطيات سيكولوجية تم تعميمها. وهذه النظرة هي التي أنتجت طوال القرون الثلاثة الماضية انحطاط الأخلاق وتوسع الحروب وشيوع الفوضى وانتشار الإدمان وظهور الشذوذ وقلق الحياة وغموض المستقبل..

وإذا كان العلم برئ من الاتجاه الذي انتصر في فكر الحداثة وأصبح يمثل النظرة النمطية المسيطرة التي ترفض مفاهيم العقلانية والموضوعية والإطلاق، فإن الأساس لذلك كله ليس إلا رغبات الأفراد ومزاجهم

وآراءهم. وهي آراء ورغبات صُنِعت صناعةً في المدارس والجامعات ودور الثقافة ووسائل الإعلام..

إن الرؤية العلمية، التي تثبت وجود قوانين تحكم الحياة والوجود، كان ينبغي أن تؤكد وجود الخالق الحكيم وأن تكرس مفاهيم العقلانية وموضوعية العالم والأخلاق وقيم الخير والجمال والحق.. غير أن ما حدث هو استغلال الثورات العلمية من أجل الترويج للنزعات الذاتية والتيارات الوضعية والاتجاهات الغرائزية التي أدت في النهاية إلى ضرب الأخلاق وكل القيم الأخرى.

الحداثة والمذهب الطبيعي

احتفظ ديكارت في فلسفته ببعض العناصر الفكرية القديمة، لكنه مع ذلك يمثل قطيعة مع المذاهب القروسطية، وهو لذلك يسمى أحيانا "أب الفلسفة الحديثة". كان رياضيا متميزا، وكان يميل إلى التأويل الرياضي للطبيعة واستبعاد التفسير الغائي من المجال العلمي. لم يكن يفكر أن للطبيعة غاية إلهية لأنه كان يرى أنها غاية مبهمة، ومعرفتها لا تفيد في الأغراض الخاصة للعلم!.

والعلم الجديد يمكنه أن يتنبأ أو يتوقع الظواهر، لكنه لا يستطيع معرفة أغراضها وغاياتها كما يفعل علماء المناخ مثلا. إنه يركز على الأسباب والتفسيرات الآلية ويستبعد الغائية إلى الدرجة التي يعتبر فيها الحيوانات كائنات غير مفكرة وهي شبيهة بالآلات التي يصنعها الإنسان، والفرق بينهما هو فقط في كمال الصنع. بل إنها آلات ذاتية الحركة، فالحيوان لا يشعر

بالخوف مثلا. والإنسان وحده الذي يملك ذهنا ونفسا خالدة لا يملكها الحيوان[1].

إن ديكارت هنا يركز على الأسباب ويهمل الغايات، في حين أن الإنسان يتحرك غالبا من أجل غاية. والإنسان الذي يتحرك دون غاية أو هدف إنسان عبثي أو مجنون. بل إن العلم نفسه ليس مجرد تفسير لما يحدث، بل هو بحث من أجل شيء. إن الباحث، الذي يعمل من أجل صناعة آلة، يفكر قبل كل شيء في الغاية التي من أجلها يقوم بصنعها. والعالم في المخبر، الذي يصنع الدواء، يفكر بالأساس في الغاية التي من أجلها يصنع ذلك الدواء.. وهذا كله يعني أن العلم لا يقتصر على دراسة الأسباب، بل إنه يدرس أيضا الغايات. بل إن الغاية هي التي تدفع العلوم نحو التطور والتقدم، حتى لو تعلق الأمر بعلوم الفلك والفيزياء، لأن استكشاف الفضاء بدوره يحمل غايات عظيمة، وهو ليس عملا عبثيا.

لقد كان ديكارت مؤمنا بثنائية العالم، فهو عنده مخلوق من مادة ونفس غير مادية. وقد آمن بالمادية والآلية وهذا هو المذهب الآلي لدى ديكارت. وكان مالبرانش[2] قسيسا مؤمنا بآلية الحيوان فكان يضرب كلبةً له مدعيا أنها لا تحس لأنه لا وعي لها.

[1] ما يقوله ديكارت أصبح كلاما قديما وغير علمي لأن الحيوانات بحسب العلوم المعاصرة كائنات تملك أحاسيس ومشاعر، وهي تخاف وتطمئن وتحب وتكره وتغضب وترضى.. وتفكر في حدود معينة.

[2] نيكولا مالبرانش (٦ أوت ١٦٣٨ - ١٣ أكتوبر ١٧١٥) هو كاهن فرنسي، وهو يعد أحد الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر. سعى مالبرانش في أعماله إلى تخليق أفكار

والإيمان بلا مادية النفس وتجردها ارتبط بفكرة خلودها الدينية[1]. وهو ما جعل الفكر الحديث يرفضها. فإنكار وجود نفس لامادية ومجردة يجعل خلودها أمرا مستحيلا. وبحسب ستيس، فإن خلود النفس ولا ماديتها يمثلان العنصر الديني في فلسفة ديكارت.

كان وجود الله، ضامنا للحقيقة، ضروريا لمذهب ديكارت. ومن دونه ينهار. لكنه عند هوبز مجرد إضافة زائدة، بل هو شيء مزعج[2]. فالدين بحسب هوبز هو أشبه بحبة الدواء التي تبتلع ولا تمضغ. لكن هوبز رغم ذلك كان يؤمن بضرورة إدخال الله باعتباره علّة أُولى للعالم.

وقد بنى ديكارت مذهبه على ما اعتبره بديهيات، وهي ثلاثة عنده. الأولى هي الكوجيتو "أنا أفكر فأنا موجود". والثانية "الله موجود". والثالثة "الطبيعة موجودة". وهذا يعني أن الكون مؤلف من ثلاثة أنواع من الوجود وهي الله والنفس والمادة. ويعني أن وجود الله عند ديكارت ضروري وليس مجرد افتراض كما لدى هوبز. فالبرهان على وجود المادة يعتمد على تصور وجود الله.

أوغسطين وديكارت من أجل إظهار وتبيان الدور الفعال للرب في كل منحى من مناحي الحياة. عُرف مالبرانش بمذهبه الخاص في تصوره عن الإله، كما عرف بتبنيه المذهب الظرفي.

[1] ليست هناك ، فيما نرى، علاقة بين القول بتجرد النفس وخلودها. وحتى لو اعتبرنا النفس مادية، وهي كذلك، فإن خلودها أمر معقول. بل إن الجسم يمكن أن يكون، بحجج عقلية، خالدا بدوره كما سيتضح لاحقا..

[2] ستيس، الدين والعقل الحديث، م.س، ص ١٨٠.

لكن هوبز رأى أن الكون، كله، مؤلف من ذرات وأن النفس مادية وكل التغيرات هي تغيرات في حركة جزئيات المادة، مما يعني أن هوبز فيلسوف حتمي. ولذلك، كان الاتجاه الآلي لدى هوبز كان واضحا. فالعالم آلة والجسد آلة والرغبات الجزئية لدى البشر ليست إلا حركات لجزئيات المادة[1].

أما هيوم، الذي كان لدى كثيرين أكثر قوة من هوبز[2]، فقد اعتبر أبا لجميع الوضعيين. لقد رفض مبدأ العلية واعتبره مجرد اقتران وعادة لها جانب سيكولوجي ونفسي بعكس التصور العقلي الذي يرى أن هناك انتظاما ورابطة ضرورية بين السبب والنتيجة، كما اتضح في فصل سابق. فبالنسبة لهيوم، ما نراه هو الماء واللهب والغليان ولا نرى الضرورة، وما نراه هو الماء الذي ينزل من أعلى بفعل الجاذبية، ولا نرى فكرة الرابطة الضرورية المفترضة.

هذه الفكرة تسللت إلى العقل المعاصر وأصبحت فكرة عظيمة التأثير. بل أصبحت وجهة النظر المسيطرة على السببية التي يتبناها العلم. ولذلك لا

---

[1] م.ن، ص١٨٢.

[2] توماس هوبز (٥ أفريل ١٥٨٨ – ٤ ديسمبر ١٦٧٩) كان عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي. يعد توماس هوبز أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة خصوصا في المجال القانوني حيث كان بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ، فقيها قانونيا ساهم بشكل كبير في بلورة كثير من الأطروحات التي تميز بها هذا القرن على المستوى السياسي والحقوقي. كما عرف بمساهمته في التأسيس لكثير من المفاهيم التي لعبت دورا كبيرا ليس فقط على مستوى النظرية السياسية بل كذلك على مستوى الفعل والتطبيق في كثير من البلدان وأهمها مفهوم العقد الاجتماعي .

ترْبط نظرية هيوم بين الله والكون، ولا بين الله والغاية، ولا ترى للعالم علاقة بالأخلاق أو أية غايات بعيدة بشكل واضح. لم ينكر هيوم الغائية فحسب بل أنكر أيضا السببية، وهو ما أسس للنظرة الفوضوية للكون والتصور العبثي للحياة.

إن رفض السببية يعني القول أن العالم عبثي بلا سبب ولا غاية. وهذا هو الجوهر الداخلي لفلسفة هيوم. ورغم أن العلم لا يمكنه أن يتقدم دون اعتراف بمبدأ السببية، إلا أن بعض الباحثين، مثل ولتر ستيس[1]، اعتبر أن فلسفة هيوم تعبّر عن النظرة العلمية للعالم ووجهة النظر الحديثة والتّامة المستمدة من العلم. وهو تناقض غير مفهوم.

إن فلسفة هيوم، التي بنى عليها الوضعيون والماديون مذاهبهم، لم تصبح مقبولة بسبب انسجامها مع العلم، ولكن بسبب تماهيها مع تيار واسع أصبح يتحرك نحو العبثية والعدمية وإقصاء الأخلاق من خلال اعتبارها مسألة نسبية بعد أن تعرض الدين الكنسي إلى ضربة قاصمة. ويمكننا القول أنه في ظل فلسفات الفوضى والعدميّة واللامعقول والعبثية أصبح العالم أعمى بلا هدف، وفوضى بلا نظام، وقوة بلا ضوابط، وحركة بلا اتجاه..

استطاع المذهب الطبيعي أن يهيمن على العقول، ورغم محاولة باركلي ثم وايتهد إلا أن الوضعية المنتصرة سحقتهما. ومع ذلك، لا يمكن القول إن الفلسفة العقلانية ذات المضمون القيمي لن تمارس تأثيرها في المستقبل. بل إنه من المشروع طرح فلسفة أكثر قوة وعمقا يمكنها سحق

[1] ستيس، العقل الحديث، م.س، ١٩٢.

المذهب الطبيعي وما أدى إليه من يأس وقلق وإحباط في هذا العالم. فمصدر الظلام الروحي للعقل المعاصر لا يضرب بجذوره في النظرة العلمية للعالم، بل في استغلال الفتوحات العلمية الجديدة لضرب الاتجاه الآخر الذي يرى أن للعالم غاية وأن الأخلاق قيم موضوعية.

مشكلة الشر في العالم

يمكننا أن نتساءل عن أثر نظرية هيوم في السببية على مشكلة الشر في العالم. ولماذا وجد الشر الطبيعي والشر الأخلاقي في هذه الحياة؟ لكن سؤال لماذا وجد الشر يتضمن معنى الغاية وأن للعالم غرض، ودين الحداثة يرد بالقول إن الشر لا غاية له ولا غرض والعالم يسير بناء على أسباب وليس بناء على غايات. ولأجل ذلك، فإن الوضعيين والماديين لا يدرسون مشكلة الشر إلا في حيز ضئيل جدا لأنهم يمثلون السلالة الفكرية لهيوم والامتداد الفلسفي له.

فأوغست كونت، الذي قسم تاريخ المعرفة الإنسانية إلى ثلاثة مراحل؛ اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية، يتفق مع هيوم أن السبب، بمعنى الرابطة الضرورية، لا يمكن ملاحظته من حيث المبدأ. وهو لذلك أطلق عليها اسم "الحركة الميتافيريقية". وما يمكن ملاحظته هو فقط الانتظام والتتابع الذي هو الفكرة الوضعية. فكل ما لا يمكن ملاحظته هو فكرة ميتافيزيقية لدى الوضعيين.

وتبعا لذلك، فإنه "لا وجود للمطلق من وجهة نظر وضعية نقدية، ولا يوجد شيء اسمه الشيء في ذاته ولا الذات ولا الموضوع. وكل ما يتبقى

لدينا هو إحساسات. فهي الموجودة، وهي المعطاة، ومنها تم بناء الذاتي بأسره بأقسامه المعقدة النفسية والطبيعية" كما يقول فاغنر[1]. إن ما هو كائن هو فقط الظواهر المتواجدة والمطردة. وأحد الأفكار الرئيسية التي يتفق حولها الوضعيون المناطقة مع أوغست كونت هي القول بأن جميع المفاهيم الميتافيزيقية لا معنى لها، أي إنها فارغة من كل معنى.

لكن الوضعية المنطقية، التي تقول ذلك، تنطوي هي نفسها على أفكار ميتافيزيقية أو أنها تستند عليها. فلا شك أنها تتضمن أفكار مسبقة وتلك الأفكار المسبقة والذاتية لم تتلقها من خلال الإحساسات. ثم إن القبول بهذا الطرح الوضعي يؤدي إلى إنكار القيم والقوانين والأخلاق، ويعني التنظير للفوضى والعدمية. وهو، على كل حال، ما وصلت إليه تيارات فكرية كثيرة تتبنى الرؤية الوضعية في نظرية المعرفة.

كانط وتأثيرات فلسفته

ولد كانط بعد باركلي[2] بنحو نصف قرن. وعندما أصدر كتابه **نقد العقل الخالص** كانت قد مضت ٧٠ سنة على إصدار باركلي كتابه **مبادئ**

[1] م.ن، ص١٩٨.

[2] جورج باركلي (١٢مارس ١٦٨٥ – ١٤ جانفي ١٧٥٣) كان فيلسوفًا بريطانيًا-إيرلنديًا وأسقفا أنجليكانيا يعتبر من أهم مساندي الرؤية الجوهرية في القرن الثامن العشر الميلادي، ادعى باركلي أنه لا يوجد شيء اسمه مادة على الإطلاق وما يراه البشر ويعتبرونه عالمهم المادي لا يعدو أن يكون مجرد فكرة في العقل بفعل الإدراك وبغياب الإدراك تغيب المادة. وهكذا فأن العقل البشري لا يعدو أن يكون بيانا للروح. قلة من فلاسفة اليوم يمتلكون هذه

المعرفة الإنسانية. كان كانط يستهدف ما كتبه هيوم. لكن فلسفته لم تكن مجرد رد فعل على هيوم. بل كانت فلسفة شاملة ومعقدة. وبعكس باركلي والآخرين، هزّ كانط العالم الغربي بفلسفته. بل إن روحه أسرت أوروبا بأسرها في تلك الفترة. وإذا كان هيوم أب المذهب الطبيعي، فإن كانط م يفعل شيئا سوى محاولة كبح جماح هذا المذهب. وربما كان كانط أول من أدرك التناقض بين المذهب الطبيعي في نظرته للعالم والنظرة الكنسية.

ذهب كانط مباشرة إلى مكمن الداء ورأى أن نيوتن أنتج نظرة للعالم لا يكون فيه الدين ممكنا ولا الأخلاق، رغم أنهما قد يستمران بوصفهما عادات. وبالنسبة لكانط لا مجال لحرية الإرادة والأخلاق في عالم تحكمه الحتمية وقوانين الحركة بطريقة آلية. لقد أزعجته تلك الأفكار بعمق.

ولذلك جاءت فلسفة كانط، بحسب كثيرين، محاولة للتوفيق بين النظرة الدينية والنظرة العلمية للعالم. وإذا كان المدافعون عن الدين يستثنون الروح من قوانين الطبيعة، فإن كانط لا يرى مجالا للحديث عن استثناء، وقرر الدفاع عن قضايا العلم وقضايا الدين، ولكن يس أي دين بل الدين الطبيعي الحر كما يراه. فقضايا العلم صحيحة وكذلك قضايا الدين. لقد كان واضحا في تحديد الدين الذي يقصده، وكان يقول انه يدافع عن الدين العقلاني الحر وليس عن الدين الكنسي. لقد قبل كانط مبدأ الحتمية

الرؤية المتطرفة، لكن فكرة أن العقل الإنساني، هو جوهر، وهو أكثر علوا ورقيا من مجرد وظائف دماغية، لا تزال مقبولة بشكل واسع. آراء باركلي هوجمت، وفي نظر الكثيرين نسفت تماما. لباركلي أيضا أعمال في الرياضيات الإبستمولوجيا.

وسيادة القانون، وعممه على إرادة الإنسان وأفكاره. ولم يستثن حتى مسألة حرية الإرادة المرتبطة بالأخلاق.

يميز كانط بين الذات والموضوع في الإدراك، والإدراك عنده يمكن أن يكون حسيا كما يمكن ان يكون فكريا. فهناك من ناحية الذات وهناك من ناحية أخرى الشيء. وعندما يفكر الشخص في ذاته يصبح ذاتا وموضوعا في وقت واحد. لكن هذه حالة خاصة. أما في الحالات العادية، فإن هناك اختلاف بن الذات المدرِكة والموضوع المدرَك. وإدراك الشيء يتم في مكان وزمان محددين، و في إطار تصورات هي أفكار عامة مستخلصة من أفكار جزئية. فمفهوم الإنسان، مثلا، تصور عام عند كانط ينطبق على تصورات جزئية مثل زيد أو صالح.

لكن هناك تصورات أكثر كلية، نسميها معقولات ثانية فلسفية ويسميها كانط مقولات، وهي اثنا عشر مقولة مثل الوحدة والكثرة والفعل والانفعال والسببية.. ولو فكرنا في أي شيء، فإننا نجد أن هذه المقولات أو بعضها تنطبق عليه. وهذه المقولات تنطبق على المفاهيم والحالات الذهنية. والأشياء المادية والمعنوية التي توجد ضمن مقولتي الزمان والمكان هي التي تشكل موضوع العلم بحسب كانط. فهو العالم الذي يمكن أن نمتلك الحقيقة عنه. ولذلك فإن مواضيع الله والحرية والخلود لا يمكن أن تكون موضوعا للعلم لأنها لا تنطبق عليها مقولات المكان والزمان. فالله، مثلا، باعتباره السبب الأول، لا يمكن معرفته من خلال الرجوع في الزمان إلى الوراء، لأن الله لا يمكن أن يوجد في الزمان أو المكان.

وإذا كان الله والحرية والخلود مفاهيم لا يمكن إنشاء معرفة حولها،

فإن العالم الطبيعي يمكن أن ننشئ معرفة حوله ولكنها، في الحقيقة، معرفة بظواهر الأشياء فحسب لأن حقيقة الأشياء في ذاتها لا يمكن معرفتها. فالمقولات هي صور ضرورية لملكة التصوير والتفكير عندنا، وما ندركه لا ندركه على نحو ما هو عليه في الخارج.

لكن البراهين، التي استخدمها كانط، لم يعد يقبل بها الفلاسفة والمهتمون بالفلسفة رغم أن النتائج ليست بالضرورة خاطئة. فالفلاسفة قد يملكون أفكارا صحيحة يفشلون في البرهنة عليها. هناك بالنسبة لكانط عالم الظواهر التي ندركها وهو عالم الزمان والمكان وهناك في المقابل عالم الأشياء في ذاتها والتي لا يمكن أن نعرفها ولا أن نبرهن على أي شيء فيه لأنها خارج المكان والزمان. وليس في إمكاننا إلا أن نسلم بذلك العالم كما تشير إليه حدوسنا الدينية.

وإذا كان تفكيرنا في عالم الظواهر صادق تماما، فإن عالم التفكير الديني هو الآخر عالم صادق تماما. والأمر نفسه بالنسبة لعالم الأشياء في ذاتها. والعقل لا يمكنه أن يثبت شيئا من عالم الميتافيزيقا ولا من عالم الأشياء في ذاتها، بل هو فقط يمكن أن يعمل في نطاق عالم الظواهر إثباتا ونفيا. وبهذه الطريقة، استطاع كانط أن يسلم بمعطيات العلم والدين معا دون أن يشعر بتناقض. فلا العلم يمكنه التدخل في مجال الدين ولا الدين يمكنه التدخل في مجال العلم.

غير أن الحل الكانطي، قاد العقل البشري إلى مشكلات لا حدود لها. فحرية الإرادة، مثلا، جعلها كانط ضمن مجال الميتافيزيقا، بينما ينتج الذهن الحقيقي، خارج المكان والزمان، بحرية، أفعالا في عالم الزمان والمكان.

وهذا يعني أن الحل الكانطي، الذي وجد في التيار الرومانسي امتداده، سقط في الغموض والتناقض كما يؤكد ذلك ولتر ستيس[1].

وفي الحقيقة، لم يميز كانط بين وجود الشيء ومعرفته. فإذا كان العقل يستطيع البرهنة على وجود الله والخلود، مثلا، فإن معرفتها ليست ممكنة إلا من خلال الوحي. وبكلمة أخرى، هناك أصول في المعرفة وهناك فروع. والله والمعاد والنبوة من الأصول التي يمكن البرهنة على وجودها وإثباتها عقليا. لكن كنه الذات الالهية وماهية الخلود وحقيقة النبوة لا يمكن معرفتها إلا من خلال الوحي. فالعقل يبرهن على وجود الأصول. والوحي يتولى تعريفنا بالفروع بالطريقة التي ترضي شغف العقل دون تناقض.

الاكتشافات العلمية الحديثة والأخلاق

انتقل فلاسفة الحداثة من التصور الآلي للعالم كما قدمه العلم الحديث إلى القول بأن العالم بلا غاية ولا غرض. لكنه لم يكن انتقالا منطقيا. فالمسألة سيكولوجية ولا علاقة لها بالمنطق أو البرهان. لقد توقف العلماء عن التفكير في الغايات والأغراض وركزوا تفكيرهم على الأسباب، وهذا شيء مفهوم. غير أن ذلك لا علاقة له من الناحية المنطقية بمسألة الغائية في الرؤية الوجودية. ولأجل ذلك من العجيب أن يهجر الكثير من الفلاسفة النزعة الغائية.

---

[1] الدين والعقل الحديث، م.س، ص٢٢٧.

إن الفن يمكن أن يعكس هـذه الرؤيـة الجديـدة للعـالم. فالموسـيقى، مثلا، كانت تعكس فكرة عالم منسجم ومتناغم ومطيع للخطـة الإلهيـة، أمـا تيار الموسيقى الحالي بأنغامه الصاخبة والمتنافرة والمتضاربة، أحيانا، يـوحي أن الأشياء والحياة جميعا بلا معنى.

ولذلك يبدو العالم الحديث مكفنا بالظلام والحيرة واللامعنـى، ليـزداد بشكل هائل عدد مرضى الأعصاب ولتكثر الانهيارات النفسية. ولـيس العلـم هو الذي قاد إلى الموقـف الوجـودي الجديـد، بـل اسـتغلال العلـم، بطريقـة سلبية، هو الذي قاد إلى ذلك. فهـذا الفهـم لاكتشـافات العلـم الحـديث هـو الذي قاد إلى النزعة الذاتية. والذاتية بدورها أدت إلى النسبية.

لكن هذا الانتقال مـن الذاتيـة إلـى النسـبية لـيس، بـدوره، منطقيـا، لأن غايات الناس وأغراضهم وأهواءهم متعددة ومتناقضة فما يراه بعضـهم خيـرا قد يراه آخرون شرا. إن القول بنسبية الأخلاق، في فكر الحداثـة، نـاتج عـن اعتماد الرغبات الفرديـة أساسـا للعمـل الأخلاقـي، فـي حـين أن الذاتيـة قـد تكون شيئا مشتركا بين الناس عندما تكون ذاتية جماعية وعامة.

غير أن فكرة نسبية الأخلاق قد تصطدم باتفاق النـاس حـول مجموعـة من القيم التي يرى الجميع إنها ضرورية لاستمرار الاجتماع الإنساني. فهناك قيم أخلاقية يدركها الناس مثل الاتفاق على قبح الخيانة والكذب والسرقة.. وحسن الإخـلاص والصـدق والأمانـة. وعلـى أسـاس تلـك القـيم الأخلاقيـة توضع القوانين التي تجرم هذا الفعل أو ذاك. لقد استخدمت الثـورة العلميـة ضد الـدين ولـم تفعـل الانتروبولوجيـا التـي تـدرس العـادات والتقاليـد غيـر

تكريس النظرة النسبية. ولأجل ذلك انهارت الأخلاق لأنها لـم تكـن تملـك أساسا غير الدين الذي فقد موقعه القديم.

الموضوعية والذاتية في القيم

كان إنسان العصور الوسطى يـرى فـي العـالم نظامـا أخلاقيـا وأن القـيم ليست ذاتية. وهو يسلم بذلك. والذاتية هي الصفة التي يعتمد وجودها جزئيا أو كليا علـى رغبـات أو مشـاعر أو آراء أو حـالات ذهنيـة خاصـة. والقيمـة الموضوعية هي عكس ذلك. أما القيمة في حد ذاتها فهي ما نقول عنها إنهـا خير.

إن القيم الاقتصادية، مثلا، قيم ذاتية، لأنها تعتمد علـى رغبـات النـاس وأذواقهم ومشاعرهم وآرائهم. والنظرة الذاتية لا تؤمن أن هناك خيـر مطلـق أو شر مطلق. وهـذه النزعـة، التـي أطلقهـا هـوبز، يمكـن أن نسـميها بالنزعـة الذاتية الفردية في مقابل النزعة الذاتية الجماعية أي النزعة التي تعتمد رغبـة المجتمع ككل. وكلاهما ذاتيان في النظرة للقيم الأخلاقية[1].

لقـد ذهـب الكثيـر مـن الفلاسـفة إلـى القـول إن القـيم الأخلاقيـة والجمالية هي أيضا قيم ذاتية مثل القيم الاقتصادية. فالذاتية الأخلاقيـة سـمة من سمات العقل الغربي الحديث. ورغم أن النزعة الذاتية هي المهيمنـة فـي فكر الحداثة إلا أن هناك من الفلاسفة من يرفضها ويتحدث عن موضـوعية القيم الأخلاقية والجمالية. وأحد أسس القول بموضوعية الأخلاق هو القول

[1] م.ن، ص٥١.

إن الخير والشر يعتمدان إرادة الله[1] بحسب ولتر ستيس[2]. فإذا لم تعتمد الأخلاق على سيكولوجية الإنسان كانت موضوعية.

ورافضو النزعة الذاتية يقولون إنها تنطوي على عدة أشياء هي:

- **أولا:** لو كانت قيمة الشيء ذاتية لكان الحكم على القيم يرجع إلى الذوق والرغبة الذاتية فحسب.
- **ثانيا:** النزعة الذاتية تعني أن أي حكم قيمي لا هو صادق ولا هو كاذب. وهذا شيء خارج المنطق.
- **ثالثا:** لو صحت النزعة الذاتية فلن يكون بإمكاننا مناقشة أيّة موضوعات أخلاقية أو جمالية بشكل عقلي. ولن يكون هناك معنى للقول أن هذا الفعل خير أو شر، صواب أو خطأ، لأن كل شيء يتوقف على الذوق الشخصي.
- **رابعا:** النزعة الذاتية لا تساعد على التربية والتعليم والتشريع.. فإما أن تكون هناك قيمة يمكن إدراكها أو لا تكون. فالطالب، مثلا، يريد أن يتعلم ما هي القيمة الحقيقية وما هي الواقعة الفاسدة. والمجتمع يحتاج إلى قانون عقلي يخضع له الجميع..

[1] م.ن، ص٥٢.

[2] ولد في لندن عام١٨٨٦، ودرس في كلية بأدنبرة في كلية الثالوث بدبلن حيث نال شهادة التخرج في الفلسفة. وعمل بعد ذلك في وظائف خدمية كان منها منصب رئيس بلدية كولومبو عام ١٩٢٩. حصل ستيس على شهادة من كلية الثالوث بدبلن عام ١٩٣٢. وعمل محاضراً في جامعة بريستون، ثم أستاذاً للفلسفة منذ عام١٩٣٥ حتى تقاعده.

وموضوعية القيم الأخلاقية والجمالية تعني استقلال الحقائق والوقائع عن آراء البشر ورغباتهم. وهذا المعنى للموضوعية ليست له علاقة ضرورية بمسألة الدين والإيمان، بل يناسب القول بأن للطبيعة والوجود غاية.

والتصور الآخر لمعنى الموضوعية في القيم الأخلاقية والجمالية أقيم على أساس النظرة للمطلق. فنحن نجد أن بعض الفلاسفة الألمان افترضوا أن المطلق عقل كلي وليس عقلا شخصيا مثل التصور الشائع عن الذات الإلهية. وهذا العقل الكلي هو مصدر القيم الروحية جميعا لاسيما قيم الحق والخير والجمال. فهذه الفلسفة تنظر إلى القيم على أنها موضوعية مادام المطلق مستقلا عن العقل البشري.

والنظرية الأخرى حول الموضوعية هي تلك التي ترى في القيم الأخلاقية والجمالية خصائص واقعية للأشياء والأفعال والمواقف في استقلال عن ذهن الإنسان المدرك. فالشيء الجميل هو جميل حتى وإن لم تره عين أو يفكر فيه ذهن، أي أنه جميل في ذاته أو خير في ذاته. وهذا يعني:

١- وجود حجج مستمدة من مشاعرنا الأخلاقية والجمالية تذهب إلى أن القيم التي ندافع عنها موضوعية رغم أن هذه الحجج ليست حاسمة.

٢- إن موضوعية القيم ليست مجرد فرضية بل أنها الأساس في إمكانية التواصل والتفاهم بين البشر..

٣- القول بأن القيم الأخلاقية ذاتية يعني أنها تعتمد رغبات وعواطف وآراء البشر، ومن ثم إذا لم يوجد الإنسان فلا قيم أخلاقية. ولا شك

أن هذا القول بلا أساس. إن وجود الإنسان شيء موضوعي ووجود القيم ليس مشروطا بوجود الإنسان، لأن كائنات أخرى يمكن أن تفعل أيضا ما هو خير وحق وجمال. ولأجل ذلك لابد للقيم أن تكون موضوعية.

ويؤمن كثير من الناس أن الخير لابد أن ينتصر في النهاية. فالحقيقة تملك قوة داخلية ستمكنها في النهاية من الانتصار على الزيف، والاتجاه نحوها كامن في العالم. وهذا جزء من الرؤية الدينية، ذات المضمون التوحيدي، للوجود. وحتى اللا أدريين الذين يقولون إنهم لا يدرون هل أن الله موجود أم غير موجود، يؤمنون أن الخير هو الذي سينتصر في النهاية. وهذا يعني أن هذا الإحساس مستمد من شعور داخلي بأن العالم له غاية.

إن الأخلاق تتعلق بما ينبغي القيام به وما يجب تجنبه، وهنا يحتاج الإنسان إلى حرية الإرادة. وليس صحيحا ما ذهب إليه برغسون من أن للأخلاق مصدرين هما الضغط الاجتماعي والدين، فهذا ما يناقض حرية الإرادة التي تأبى الخضوع لأية ضغوط خارجية سواء كانت اجتماعية أو دينية.

إن المثلَ الأخلاقية العليا ليست فقط مطلوبة لذاتها، بل هي أيضا وسائل لتحقيق الانسجام الداخلي والمتعة النفسية والاطمئنان الذاتي. وهذا، ما يمكن تبريره من الناحية الطبيعية. وعندما يتعلق الأمر بالحياة، فلابد من وجود غاية حتى لا تتحول الإنسانية إلى حياة الحيوانية بلا نور ولا ضياء.

العودة إلى الإيمان

يزداد الاتجاه المادي، الذي أسس له دين الحداثة، في عالم اليوم ضآلة أمام عودة الكثير من المثقفين والعلماء إلى الإيمان بعد أن اكتشفوا أن تخصصاتهم العلمية لا تتعارض مع الإيمان بالله الخالق والمدبر، بل على العكس من ذلك من شأنها تقويته وتنميته وتطهيره. بينما لا يزال الكثير من المثقفين العرب من الماديين والوضعيين يرابطون في أوهامهم القديمة ويعتبرون الإيمان والالتزام الديني ضربا من التخلف والظلامية.

وعندما قال باسكال إن: "قليل من العلم يبعدك عن الله، وكثير من العلم يقربك منه"، فإن قوله هذا شديد الانطباق على هؤلاء المثقفين الوضعيين الذين غابت عنهم أشياء كثيرة.. وحتى عودة بعضهم إلى دراسة الإسلام والحديث عنه ليست من أجل إعادة النظر في رؤاهم القديمة التي ثبت عقمها، بل هي متابعة لاتجاه متنام في الغرب نحو دراسة هذا الدين والاهتمام بالتدين والإيمان، ولكن، ليس من أجل إعادة اكتشاف الدين، كما يريد الغربيون، بل أجل غايات غير نزيهة، في أغلب الأحيان، تستخدم فيها مناهج أدبية كالبنيوية والفيلولوجيا والانتروبولوجيا والتفكيك يتم فرضها على النص الديني.

إننا نجد جان ديميلو أستاذ علم التاريخ في الكوليج دي فرانس يقول متحدثا عن هذه العودة إلى الإيمان في الغرب: "لقد جمعت هنا شهادات تسعة عشر عالما من أجل البرهنة على أن العلم لا يتناقض مع الإيمان، وتجد فيهم عالم الرياضيات والفلك والطب والذرة والبيولوجيا والميكانيك.. إنهم ينتمون إلى اختصاصات متعددة في علم الحديث،

ويمارسـون أرفـع الوظـائف والمسـؤوليات فـي مختلـف المخـابر العلميـة والجامعات ومراكز البحوث. هذا يعني أنهم علماء من الدرجة الأولى لا من الدرجة الثانية ولا الثالثة. وبالتالي فشهادتهم ذات وزن ولها معنى لا يستهان به.." [1].

وهؤلاء العلمـاء ينطلقـون فـي إيمـانهم علـى أسـاس قناعـات فكريـة، وليس على أسـاس انتمـاء أعمـى لعقيـدة مـن العقائـد. فإيمـانهم هـو إيمـان العلمـاء ولـيس إيمـان الجهلـة والغوغـاء. وهـم يـرون أن العلـم والإيمـان لا يتناقضـان، لأن الإيمـان مجالـه الغيـب الـذي لا يمكـن أن يكـون موضـوع معرفـة للعلـم الطبيعـي. فيمـا يشـتغل العلـم علـى الظـواهر بشـكل تجريبـي ليستخلص منها القوانين العامة.

لقد أوصل العلم أصحابه إلى حقيقة أن الكون منظم بشكل دقيق، وهو قابل للفهم، ويملك معقوليته الذاتية. إنه ليس فوضى كما يتوهم الفوضويون والعبثيون، بل إنه يتحرك على أساس قوانين صارمة إلى درجة يمكـن معهـا تطبيق القوانين الرياضية عليه. وهذا ما أدهـش هـؤلاء العلمـاء. فالتطـابق بـين قوانين الرياضيات وقوانين الفيزياء من جهة، وتركيبة العالم من جهة أخـرى جعلتهم يصلون إلى قناعـة مفادهـا أن وراء المصـنوع صـانع ووراء الهندسـة مهندس ووراء النظام منظم [2].

والحقيقة الأخرى هي أن قدرات العلم على اكتشـاف قوانيـن المـادة

---

[1] هاشم صالح، العلم والإيمان في الغرب الحديث، كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة الصحفية، ١٤١٨هـ ص١٢.

[2] م.ن، ص١٥.

وظواهر الطبيعة تتوقف عند هذا الحد حيث أن هناك ما يفلت من قبضة العلم ويأبى الخضوع لهيمنته وذلك هو الجزء الأكثر سرية في المادة، والذي يقع وراء المادة نفسها. وإذا عجز العلم عن النفاذ إلى دائرة اللامادي، فإن ذلك يعني أن مجالا آخر يجب أن يكون أداة الإنسان في فهم ما وراء المادة. والدين الكامل هو ذلك المجال القادر على تقديم أجوبة في هذا الإطار.

ثم إن هذه الاكتشافات العلمية لا تبدو لها نهاية لأن الإنسان كلما اكتشف شيئا، عرف أن هناك مناطق مظلمة تتطلب اكتشافا. وهذا يعني أن الواقع غني وكثيف إلى درجة هائلة. إن ذلك كان ضربة قاسية لدين الحداثة وللحلم الوضعي العلموي الذي يمثله منذ القرن التاسع عشر، والذي كان يأمل في اكتشاف الواقع كله والقبض على الحقيقة المطلقة كما هو شأن لا بلاس الذي كان يعتقد بإمكان اكتشاف قوانين الكون كلها بشكل حتمي وأكيد.

لقد جاء ظهور الميكروفيزياء ليغير الرؤى القديمة للمادة والواقع. فالمادة إذا قسمت إلى أجزاء وذرات دقيقة، نصل في النهاية إلى شيء يشبه الطاقة أو الأثير المتموج في الهواء. وهذا يعني أن المادة تتحول إلى لا مادة أو إلى روح أو إلى طاقة. وهو ما يسمح بالاستنتاج أن الروح لها الأولوية على المادة. وهنا توصد كل الأبواب في وجه العلم الذي يرتد خائبا حيث لا طريق إلى معرفة حقيقة الحقائق، الله عز وجل، بواسطته. ولا تبقى بعد ذلك من وسيلة إلى هذه المعرفة إلا ما يقدمه لنا العقل المتوازن المنطلق

على أساس الوحي الذي خص به الله أنبياءه ورسله، وخُتم مع الدين الكامل ونبيه الكريم.

إن العودة إلى الدين ليست إلا استجابة عاقلة لمطلب الإشباع الروحي. غير أن الخطر الذي يتهدد هذه العودة هو الوقوع في فخ الأديان السوقية أو العامية التي كانت دائما تقف ضد الإنسان وفي مواجهة الأنبياء وأديانهم التوحيدية ذات الأبعاد الإنسانية والتحررية.

الفصل الرابع

نظرية وحدة الوجود لدى اسبينوزا

ميتافيزيقا اللاميتافيزيقا

لا تكاد الدراسات التي تتناول فكر الفيلسوف الهولندي، من أصل يهودي برتغالي باروخ سبينوزا، تتوقف. فهو المفكر الذي كان ولا يزال موضوع جدل كبير لدى المشتغلين بالفلسفة او الفكر الصوفي على السواء. ورغم حياته القصيرة والمضايقات التي تعرض لها، في وسط مسيحي غير متسامح مع أتباع الديانات الأخرى لاسيما اليهودية التي ينحدر منها، إلا إنه آثار بكتبه القليلة قدرا كبيرا من الاختلاف حول أفكاره، التي رحب بها كثيرون بينما رفضها آخرون، من خلال جدلية التأويل والنقد. وقد ساعد على ذلك غموض لغته الفلسفية التي بررت للكثيرين تأويل ما بدا معاديا للإنسان ذاته.

لم يكن اسبينوزا أول من قال بوحدة الوجود. فهذه النظرية تضرب بجذورها في الديانات الشرقية القديمة كما هي البراهمانية والبوذية، ثم انتقلت الى مفكرين أغريق مثل هيرقليدس لتحط أخيرا في العالم الاسلامي من خلال حركة التصوف الذي وجدت في محي الدين بن عربي أفضل منظر لها، كما اتضح قبل قليل. ولعل الصدمة، التي أحدثها اسبينوزا لدى المهتمين بالفكر الفلسفي، تجد أساسها في موقفه الواضح الموحد بين الطبيعة والإله بطريقة غير معهودة في عالم الفلسفة ولا في عالم الفكر الصوفي الذي غلبت عليه التقية الفكرية، وتداعيات هذه النظرية في تحديد الرؤى المختلفة الأخرى في الدين والأخلاق والسياسة..

الإله والعالم

يميز اسبينوزا بين الجوهر والصفات والأحوال. فالجوهر هو ما يوجد

وهو علة ذاته، والصفات هي الجوهر كما ينكشف للمعرفة، والأحوال هي ما يطرأ على الجوهر. وهي، كلها، جزء من الجوهر الواحد الأزلي اللامتناهي. والجوهر الذي يتحدث عنه اسبينوزا هنا هو الإله الذي يصفه بأنه الوجود الواجب والمطلق والأزلي والشامل: "أعني بالله كائنا لامتناهيا إطلاقا، أي جوهرا يتألف من عدد لامحدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لا متناهية"[1].

هذه الصفات توحي للوهلة الأولى أننا أمام إله مطلق ومنزه وكامل. غير أن الحقيقة هي أن هذه الصفات هي نفسها صفات الطبيعة أو العالم عند اسبينوزا. فالطبيعة علة ذاتها ولا تحتاج إلى أية علة خارجية كي توجد وهي مبدأ الخلق والنظام الكلي للعالم.

وبحسب اسبينوزا، هناك مبدأ واحد يحكم الكون كله بمجراته وذراته ولا يستثني الإنسان العاقل والكائنات الحية الأخرى. وهو ينزل من الوحدة الى الكثرة، ومن الكلي إلى الجزئي. وتعني فكرة وحدة الوجود أن الله والطبيعة شيء واحد. فالله هو الطبيعة منظورا إليه من جهة الامتداد، والطبيعة هي الله منظورٌ إليها من جهة الفكر. والعلاقة بينهما هي علاقة محايثة، وليست علاقة مفارقةٍ وتعالٍ.

واذا كانت الطبيعة والإله شيئا واحدا على مستوى الواقع والمصداق، فإنهما مختلفان على مستوى المفهوم. ويستخدم اسبينوزا مفهومي الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة للتمييز بين الطبيعة في كليتها والطبيعة في

[1] سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٤، ص٣٠.

جزئياتها. فالطبيعة الطابعة وجود ضروري يمثل النظام الشامل للأشياء، ولا يمكن تصوُّره من خلال غيره إذ لا شيء يخرج عنه، فهو علة ذاته ولا يتحكم فيه شيء من خارجه. أما الطبيعة المطبوعة، فهي المكوِّنات الجزئية الموجودة في العالم التي تعكس صفات الجوهر الشاملة. إن الاختلاف بين الإثنين ليس إلا اختلافا مفهوميا، لكنه في بعض الأحيان اختلاف تفصيلي، فهما في الواقع شيء واحد. ومن جهة أخرى «الطبيعة الطابعة» هي الطبيعة في حالة اكتمال، أما الطبيعة المطبوعة فهي الطبيعة في حالة صيرورة، تريد التحقق من خلال المادة. وهذا المعنى يقابل مفهوم الروح المطلق عند هيغل الذي يتحقق من خلال الجدل داخل الطبيعة إلى أن يكتمل في نهاية التاريخ.

وعلى هذا النحو ربط اسبينوزا العالم بالقوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها والتي تخترق تفاصيلها وتضبط وجودها. وهذه القوة لا تقبل التجزئة وهي فوق كل شيء. إنها تمثل النظام الضروري والكلي للأشياء والذي لا يتجاوز الطبيعة فحسب، ولكنه يتجاوز الإنسان أيضاً.

وهذا المبدأ يسميه ابن عربي الله بينما يسميه سبينوزا الطبيعة، وهنا يبدو التمييز بين الاتجاهين تمييزا شكليا لا يتجاوز المفهوم. أما في الواقع، فإن الطبيعة هي الإله والإله هو الطبيعة، كما هي العبارة اللاتينية: «ديوس سيفي ناتورا التي تعني «الإله أي الطبيعة». فإذا كانت الطبيعة هي النظام الكلي للأشياء، فإن الإله ذاته هو النظام الكلي للأشياء.

إن الاختلاف بين الإله والطبيعة ليس إلا اختلافا مفهوميا، وهذا يعني أن مفهوم الإله عند اسبينوزا يختلف عن مفهوم الإله في أديان الوحي

التوحيدية، فالله في هذه الأديان مفارق للطبيعة والتاريخ ومنزه عن المادة. وهو قريب من عباده، خالق ومدبر ورزاق ورحيم، لكنه ليس متمازجا معها. وهو أيضا لطيف بعباده يرسل إليهم الرسل، ليبشر الناس من خلالهم وينذر.. أما إله اسبينوزا فهو مجرد علة أولى ليست مفارقة للمادة بل إنه هو هي، كامن داخلها، وهو القانون الحاكم فيها والنظام الثابت والمحدد لها. إنه نظام الطبيعة وقانون التاريخ. بل هو حركة العالم التي يحكمها ذلك النظام وتلك القوانين.

والعالم ليس مخلوقا لإله اسبينوزا، كما في أديان الوحي، ولا هو صادر عنه، ولا فائض منه كما في نظريات الفيض. فالإله لم يخلق العالم، وهو لم يفض عنه. إن العلاقة بين الإله والعالم علاقة منطقية فحسب، وإذا كان العالم متأخر وتال للإله بالضرورة فإن ذلك التأخر ليس إلا تأخرا منطقيا وليس أبدا تأخرا زمنيا. إنه ينبثق عنه تماما مثلما ينبثق من تعريف المثلث أن مجموع زواياه يساوي قائمتين.

وإذا كانت العلاقة بين إله اسبينوزا والعالم علاقة منطقية فحسب، فإن التلاصق بينها لا يسمح بوجود أية مسافة أو أية ثغرة زمنية. إنهما أشبه بالسبب والنتيجة غير أن النتيجة لا تختلف عن السبب في الواقع لأنهما يكونان وحدة واحدة. وهنا يصبح الحديث عن غائية الوجود بلا معنى لدى اسبينوزا. فإسناد غاية أو غرض للإله في علاقته بالعالم ليس إلا محاولة لإسناد غايات وأغراض بشرية إليه. إنه فقط نوع من القياس الفاسد. وهذا كله يعني أن إله اسبينوزا لا علاقة له بالإنسان، وهو غير مكترث بآلامه

وآماله، ولا يهمه صلاحه أو فساده، وهو ليس مهتما بثوابه أو عقابه، ولا يتدخل أبدا في شؤونه.

إن إله سبينوزا له صفتان يمكن إدراكهما، هما: الامتداد والفكر، أما سائر الصفات الإلهية فلا نستطيع أن نقول عنها شيئا لأننا لا نستطيع أن نعرفها حسب قوله. فاسبينوزا ينعت إلهه بأنه امتداد وفكر معا، إنه نظام ممتد في المكان من الموضوعات الفيزيائية بقدر ما هو نظام لا مادي ولا ممتد من الفكر، وكأنه يريد أن يقول إن إلهه لا يمكن تحديده، أو بعبارة أوضح؛ لا يمكن تشخيصه، بل هو روح العالم. فهو الطبيعة ذاتها، ولكنه ليس الطبيعة المطبوعة وإنما هو الطابعة[١].

بل إن الفيلسوف الهولندي يرى إلها بلا إرادة، وكل ما يحدث كان لا بد أن يحدث بهذه الطريقة، إذ لم يكن بوسع هذا الإله أن يختار بطريقة مختلفة ولا كان ممكنا له أن يسلك طريقا آخر. إنه مضطر ولا اختيار له في كل ما حدث ويحدث. وهذا يعني أن العالم خاضع لحتمية صارمة في وجوده وصيرورته.. الإله السبينوزي هو المبدأ المادي الوحيد في الكون، وهو القوة التي يصل، من خلالها، الموجود الطبيعي إلى كماله الطبيعي، ولكنها قوة لا تكترث بالتمايز الفردي، ولا تمنح الإنسان أية منزلة خاصة في هذا العالم.

يصبح الإله كامنا في الطبيعة، بل هو نظامها وقانونها وروحها. وأزليته ليست أزلية منفصلة عن الزمان وإنما هي أزلية ماهوية، أي أزلية منطقية.

---

[١] – عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦، ج ١، ص ١٣٩.

إنها أزلية لا زمنية تشبه لا زمنية الموضوعات الهندسية، تماما مثلما هي أزلية ماهية الدائرة. تصبح إرادة الإله وعنايته مرادفا لنظام الطبيعة المحكوم بقوانين حتمية.

وكل ما يحدث، لا يحدث من خلال إرادة عاقلة وخيرة وحرة ومختارة، وإنما، من خلال، حتمية مطلقة. فإله اسبينوزا ليس إلها شخصيا كما تقدمه أديان الوحي بل هو نفسه الطبيعة في نظامها وقوانينها. وكلمة كل شيء يحدث بأمر الله لا تعني شيئا غير كلمة كل شيء يحدث وفق قوانين طبيعية.

إن إله اسبينوزا هو الطبيعة نفسها، وهما ليسا شيئا آخر غير النظام الثابت والمحدد للطبيعة، الذي لا يتضمن أية فجوات. فهو نظام مكون من سلسلة من الأسباب والنتائج المترابطة منطقيا ورياضيا. وكل جزء فيه يخضع لقانون مطرد وصارم وأزلي. فلا مجال لما وراء الطبيعة ولا مكان لأي شيء غير مادي أو محايث للطبيعة. بل لا مكان لأية غاية لأن الغاية فكرة إنسانية يحاول إسقاطها على الطبيعة. إننا مع اسبينوزا أمام عالم واحدي محكوم بالمادة وقوانينها. ولا معنى فيه للحرية أو الاستقلال أو حتى الضمير والأخلاق.. كل ما في الأمر هو أن اسبينوزا استخدم قاموسا دينيا يتضمن مفاهيم الله والأزلية والكمال. وهذا يعني أن اسبينوزا آمن بفكرة وحدة الوجود وأعطاها طابعها المادي وحَوَّل الإله إلى مجرد مفهوم يتطابق على مستوى الواقع مع الطبيعة ونظامها. فهي وحدة وجود مادية. لقد ذاب الخالق في مخلوقاته وتوحد بها حتى أصبح هو هم وهم هو. فكلهم مكون من جوهر واحد يسمى طبيعة أو يسمى إلها، لا فرق.

وعلى هذا النحو ألغى اسبينوزا كل الثنائيات المعروفة، تماما كما فع ابن عربي، ولم يعد هناك سوى المادة وقوانينها. وهذا هو مؤدى الأديان السوقية التي تؤمن بالحلول والاتحاد. كل ما في الأمر هو أن اسبينوزا أعطاها شموليتها وأسبغ عليها بعدا فلسفيا فتحولت من اتجاه ديني إلى مذهب فلسفي. ورغم أنه عمل لم يخترعه اسبينوزا، وقام به آخرون من قبل، إلا أنه هو من أوصل نظرية وحدة الوجود إلى حقيقتها المادية التي طالما حاول الذين سبقوه حجبها والتستر عليها. أصبح واضحا معه أن الإله هو الطبيعة، والعقل هو الجسم، والفكرة هي الموضوع، والجوهر هو الصفة، والكون كله جوهر واحد لا متناه يملك صفات كثيرة ندرك منها الفكر والامتداد. ورغم ما تبدو عليه الموجودات من استقلال ظاهري، إلا أنها واحدة في الحقيقة يوحدها الجوهر المادي الواحد ولا وجود لها خارجه.

الإنسان والطبيعة

يتحدث الفكر الاوروبي كثيرا عن القدرات الفائقة للعقل الانساني. لكن ذلك لم ينتج أساسا عقلانيا للثقافة الغربية، بل أدى إلى إنتاج رؤيتين؛ تدور الأولى حول ثنائية الإنسان والطبيعة، بينما تتمركز الثانية حول المادة وتلغي هذه الثنائية. وقد حقق سبينوزا انتقال الفكر الغربي من التمحور حول الانسان الى التمحور حول المادة والطبيعة بعد أن حوله الى مجرد جزء منها لا يختلف عن بقية أشيائها وكائناتها. وهو ما جعل منه رائدا حقيقيا من رواد الفكر الغربي الحديث، وجزء من مشروع تعويق الإنسان في ثقافة الحداثة.

ومن هنا ذلك الاحتفاء الكبير الذي لقيته نصوص سبينوزا لدى الفلاسفة والباحثين والمهتمين في الفكر الغربي المعاصر. فاسبينوزا هو، في الحقيقة، المؤسس بشكل واضح للنزعة المادية ذات العمق الوضعي في الثقافة الغربية. وهي النزعة التي غُلِّفت بطابع العقلانية، على نحو ما أكد فردناند ألكييه، رغم الهجوم الذي شنه فيلسوف امستردام على الإنسان، الذي أدان فيه، بشكل واضح، عقلانيته التي تسمح له بالخروج عن قوانين الطبيعة وحتمياتها. فهو بعقله يحاول أن يتصرف كما لو كان حرا ويرى نفسه سيدا مطلقا على الطبيعة، بينما هو، في رأي اسبينوزا، ليس إلا جزء منها يجري عليه ما يجري على أجزائها الأخرى. وليست لديه أية قدسية تميزه عنها.

ولأجل ذلك ينتقد سبينوزا الذين سبقوه ممن أعطى قيمة متميزة للإنسان أمام الموجودات الأخرى، وجعل له مركزا يتعالى على كل الكائنات. لقد بقي الإنسان متميزا في طبيعته لدى العلماء والفلاسفة بسبب ذلك، في رأي الفيلسوف الهولندي. وظل غير خاضع للبحث والدراسة لأنه متميزعن أجزاء الطبيعة الأخرى في نظر الحداثيين، لكن كل ما يحدث في الطبيعة، عند سبينوزا، لا يمكن أن يكون انحرافا عن قوانينها. إن اسبينوزا يتبنى هنا فكرة الواحدية المادية المتفرعة عن نظرية وحدة الوجود، كما يراها، وهو ما يعني دعوته الى توحيد العلوم على أساس واحد لا يُستثنى فيه الانسان، فلا يبقى هناك تمييز بين العلوم الصحيحة والعلوم الانسانية في أي شيء، فـ"أغلب الذين بحثوا في الانفعالات وسلوك الحياة الإنسانية، يبدو وكأنهم لا يدرسون الأشياء الطبيعية التي تخضع للقوانين العامة للطبيعة،

وإنما الأشياء التي تقع خارج هذه الطبيعة. في الحقيقة، يظهر أنهم يتصورون الإنسان داخل الطبيعة مثل إمبراطورية داخل إمبراطورية أخرى.

الحرية والضرورة

أصبح الإنسان، في تصور اسبينوزا، أشبه بالحجر المندفع الذي رمى به أحدهم. ورغم أنه لا يملك من أمره شيئا، إلا أنه يظن أنه يتحرك بإرادته. والإرادة الإنسانية ليست، في حقيقتها، إلا جهلا بالأسباب، ولو علم الإنسان قوانين الطبيعة لما توهّم أنه حر. فالحرية، مع اسبينوزا أصبحت تعني الوعي بالضرورة. ويوضح سبينوزا في الرسالة ٥٨ لأودلينبرغ تصوره للحرية، حيث يقول: "يكون الشيء في نظري حرا عندما يتحكم شيء آخر في وجوده تبعا لقاعدة محددة". الحرية من خلال هذا التصور لا تتعارض مع الضرورة، بل هي ضرورة باطنية. وهذه الضرورة الباطنية هي قانون العقل الذي ينسجم بدوره مع الضرورة الطبيعية الشاملة. وهذا مفهوم غريب ومتناقض. إنه يقول إن السببية الكونية شاملة لا يملك فيها الانسان إلا الاستسلام لقدره. وبذلك يفقد الإنسان هويته المستقلة ونزعته الحرة وتصبح غايته مرتبطة كليا بالطبيعة[1].

---

[1] يبدو اسبينوزا، هنا، مؤمنا بنوع واحد من قوانين الطبيعة وهي القوانين الحتمية. لكن، الحقيقة، هناك، أيضا، قوانين طبيعية شرطية وأخرى مرنة. وإذا كان الانسان لا يملك إلا الاستسلام أمام القوانين الحتمية مثل قوانين حركة النجوم والكواكب، ومنها الأرض، فإنه قادر على التحكم في القوانين الشرطية مثل قانون الحرارة الفيزيائي او قانون النجاح

وعلى هذا النحو تصبح الحرية، في نظر اسبينوزا، تطابقا بين السلوك الخارجي للكائن مع الضرورة الباطنية لطبيعته وحسب، بحيث لا يرغمه شيء من خارجه. وهو ما يعني أن الحرية لا يمكن إلا أن تكون جزئية. أما الحرية الكلية والمطلقة، فلا يمكن إلا أن تكون كونية شاملة لا يتحكم فيها شيء، ولا يوجد شيء خارج الكون يرغمه على أن يكون حرا. إن القوانين والطبيعة والمادة هي المطلق الوحيد الحر الذي لا حدود له ولا قيود عليه.

تصبح الحرية في نظر سبينوزا وَهْمًا، لأن الطبيعة / الإله هي الكائن الحر الوحيد، والإنسان لا قدرة لديه على تحرير نفسه، فهو محكوم بأهوائه وميولاته، ولا يمكنه إلا أن يكون خاضعا حتى وإن شعر أنه حر أو إنه يتصرف بحرية. فهذا مجرد شعور داخلي ليس له واقع موضوعي. إن الأمر، بالنسبة لسبينوزا، يتعلق فقط بشوق دائم للحرية يعيش داخل الإنسان في مسيرته التاريخية الطويلة منذ أن كان يعيش في المغاور والأدغال.

تصور سبينوزا الإنسانَ كائنا محكومًا برغباته المادية وليس بوعيه ومعرفته كما أراد ديكارت مثلا، فهو يقول: "الرغبة عين ماهية الإنسان من حيث تصورها مدفوعة... إلى فعل شيء معين". وعندما يكون الإنسان كائنا محكوما برغباته الجسدية، فإنه لا يمكن أن يكون حرا. فالطبيعة، هنا، هي التي تحكم وليس العقل. ولاجدوى في هذه الحالة من الحديث عن الحرية عندما يتعلق الأمر بالإنسان.

السيكولوجي.. وتحدي القوانين المرنة مثل قانون الزوجية والتّدَيُّن.. فالإنسان حر من خلال قدرته على التحكم في قوانين الطبيعة أو تحديها باستخدام القوانين الشرطية والقوانين المرنة..

ووهم الحرية الذي يعيشه الإنسان ناتج، بحسب اسبينوزا، عن غياب الوعي بقانون العلية وثنائية العلة والمعلول. إن الإنسان لا استقلال له تجاه الطبيعة ونظامها الصارم. وعقل الإنسان بدوره لا يخرج عن الطبيعة التي هو جزء منها. وهذا يعني أن كل شيء في الإنسان معلول للطبيعة، فهي علته. بل إن اسبينوزا ألغى الاثنينية التكونية للكائن البشري باعتباره جسدا وروحا، ورأى في الإنسان بعدا واحدا: "إن النفس والجسد شيء واحد، تارة نتصوره من جهة الفكر وطورا من جهة الامتداد". فهو، في الواقع، شيء واحد، لكنه، في الذهن، قد يكون ذا بعدين.

والحرية أيضا محاصرة بما هو مجتمعي. لكن هذا الشرط متغير، بينما يبقى الشرط الطبيعي ثابتا. فالإنسان محكوم عليه بالجبر والضرورة ولا معنى للحرية في حياته. وهذا يعني أن تلك الحرية، التي يتحدث عنها كانط، مثلا، لا وجود لها بالنسبة إلى اسبينوزا.

لا يرى سبينوزا في الوجود الا المادة. والإنسان نفسه جزء من الطبيعة المادية، ولا يختلف عن بقية الأجزاء، فهو خاضع لقوانينها خضوع الأشياء الأخرى لها، ولا مجال للحديث عن حرية لديه. ولأجل ذلك لا بد من البحث في الإنسان بالأدوات والمناهج نفسها التي تستخدم في بحث الأجسام المادية، أي من خلال تفكيكه وبعثرته كما تفكك الأشياء الأخرى وتبعثر ليصبح كل شيء في هذه الطبيعة أجساماً وخطوطاً ومسطحات ومعادلات رياضية وذرات وأرقام، وليصبح كل شيء خاضعا للمنهج الهندسي واللغة الهندسية.

ورغم أن العصر، الذي عاش فيه سبينوزا، كان يميل الى الهندسة، إلا أن المنظومة الإسبينوزية كانت تحتم تبني المنهج الهندسي في التعامل مع الإنسان واعتباره شيئا من أشياء الطبيعة ولا يختلف عنها. لقد استبعد سبينوزا مسألة الغائية، كما فعلت فلسفات الحداثة، التي اصطفت وراء المذهب الآلي الذي ركزعلى الأسباب الطبيعية وأهمل الغايات. وإيمان اسبينوزا بوحدة الوجود هو الذي أملى عليه تشييء الإنسان وسلبه حريتَه، وهو الذي أملى عليه أيضا توحيد العلوم ليصبح المنهج الهندسي الأصلح للفلسفة ويصبح الكون كله مجرد أرقام ومعادلات ومسطحات.

لقد غرقت فلسفة سبينوزا في نزعة حتمية وضرورية تسلب الإنسان حريته على نحو كامل لتنسبها الى الطبيعة وحدها. بل إن فلسفة اسبينوزا تحولت الى فضيحة للفكر الأوروبي المعاصر الذي احتفى بها محاولا تقديمها بصورة معاكسة لحقيقتها.

المعرفة والوعي

ألغى سبينوزا في منظومته الفلسفية الاختلافات بين الإله والطبيعة والإنسان، وأصبح الكل شيئا واحدا ماديا، معلنا بذلك على نحو صارم واحدية مادية لا تعترف لغير المادة بالوجود. أصبحت الأسباب وقوانين الحركة لديه كامنة في المادة غير مفارقة لها. وحتى قدرة العقل على التجريد لا يمكنها أن تغير من الطبيعة الأشياء شيئا. فالعقل والجسم شيء واحد بالنسبة إلى سبينوزا، لأن الأفكار ترد إلى نظام الأشياء وهي ليست موازية لها.

إن الطبيعة هي المحور لأنها مصدر كل شيء ومرجعه النهائي. والمعرفة الحقيقة هي معرفة ذلك. فعندما يعي الإنسان النظام الكوني ويدرك آليات عمله، فإنه، بذلك، يكون في قمة الوعي. ولكي يصل إلى ذلك، لابد له من التخلص من وهم مركزية الانسان وما يرتبط بها من رغبات وانفعالات واعتبارات أخلاقية، ولابد له من إدراك العالم بوصفه آلة ضخمة ودقيقة لها قوانينها الكامنة فيها، ويستسلم لذلك كله: "فالقانون الطبيعي يهيمن على أعماله ومصيره، وهو لا يخضع لأي التزام إزاء أية قوى أو مبادئ روحية خارج نظام الطبيعة الأوحد، ولا يحركه شيء خارجه، كما أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل ما يشاء، وإلا لما كان جزءا من الطبيعة"[١]. وبذلك يصبح لهذا الإنسان بعد واحد هو البعد المادي الذي يجعله خاضعا لحتمية صارمة هي الحتمية الطبيعية.

بعد أن أصبحت الحرية تعني نقيضها، تحولت إلى مجرد فهم لقوانين الطبيعة الحتمية. وهو ما يعني التخلي عن "القدرة" على تغيير الأشياء. فالحرية بالمعنى الاسبينوزي الجديد تكمن في التخلي عما اعتبره وهم الحرية، لأن في ذلك تكمن سعادته فالإنسان، الذي يتوحد مع الطبيعة ويستسلم لإرادتها، هو وحده الذي يحقق السعادة.

وعدم إدراك الإنسان لقوانين الطبيعة بشكل كامل لا ينفي استمرارها في العمل وخضوع الأشياء لها على نحو شامل. لكن إدراك تلك القوانين ينبغي أن يظل هدفا يسعى من أجله العلم. إن وحدة الوجود المادية هي

[١] جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣، ص١٠٣.

الأطروحة الميتافيزيقية التي لابد للعلم أن يصدر عنها. وهذا يعني أن سبينوزا يريد أن يملي على العلم نتائجه بشكل مسبق.

واذا كان أكثر الناس عاجزين عن معرفة تلك القوانين الطبيعية، فإن الأمر لا يخلو من وجود قلة قليلة عارفة. وهنا يستعيد سبينوزا، مرة أخرى وكما في كل مرة، أديان وحدة الوجود الشرقية والمنظومة القبالية والمدونة الصوفية المؤمنة بتراتبية بشرية في المعرفة تصف شيوخها بالعرفاء. إن الإنسانَ، العارفَ المتوحد بالطبيعة، إلهٌ، لأن الإلهَ ليس شيئا آخر غير الطبيعة التي يكون الإنسان جزء منها. والإنسان العارف هو الأجدر بتمثيل الانسانية.

الخضوع والسعادة

يرى سبينوزا أن الإنسان لا يمكنه أن يحقق سعادته ورضاه النفسي المصاحب لإدراكه ووعيه بالعالم من حوله إلا من خلال الخضوع على نحو كامل لقانون الطبيعة وضرورتها. فبالنسبة إليه، لا توجد إلا الضرورة و"لا يمكن أن نسمي الإرادة علة حرة بل هي فقط علة ضرورية". والإنسان، بذلك الخضوع، يتحرر من الخوف ويحقق حياده وينسجم مع حالته الإنسانية لتتخلص نفسه في النهاية من عبودية الانفعال. إن الإنسان يزداد اقترابا من حالة الصفاء كلما اتسع فهمه للأشياء. وعندما يدرك النظام الكلي للطبيعة والضرورة الشاملة التي تحكمها، وعندما يفهم المنطق الكلي للأشياء، يحقق أسمى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من فضائل، وينتصر عل انفعالاته.

بل إن الإنسان، بذلك، ينحصر تفكيره في الحياة ويتوقف عن التفكير في الموت[1]، كما لو أن الواحدية المادية لدى سبينوزا تحل مشكلة الموت من خلال إلغائها. فالانسان يموت وحسب ليتحلل جسمه المادي ويعود مرة أخرى إلى الطبيعة التي جاء منها. فليست هناك تحولات، بل إن الموت لم يحدث من الأساس، لأن الإنسان لا يموت، لأنه ميت بالأصل. وبذلك يتركز الجهد المعرفي والنفسي للإنسان على اكتساب المعرفة الشاملة التي تجعله قابلا بأنه كائن بلا حرية ولا إرادة ولا حياة.

يبقى الإنسان جزءً من الطبيعة تجري عليه قوانينها كما تجري على أي شيء آخر و"ينجم عن ذلك أن الإنسان خاضع دائما بالضرورة للأهواء، يتبع النظام العام للطبيعة ويخضع له، ويتكيف معه حسب ما تقتضيه طبيعة الأشياء". والانفعالات ظواهر طبيعية لا تخرج عن المعايير المادية التي لا تستثني الإنسان كما ستذهب الى ذلك المدرسة السلوكية. فالإنسان لا يختلف في انفعالاته عن الحيوان أو حتى الجمادات، لأن الانفعالات هي تلك التغيرات التي تطرأ على الجسم لتزيد من فعاليتها وتنقص منها أو حتى تعيقها. وهذا تعريف يستبعد قيم الخير والشر. ولا يميز بين الانفعالات المختلفة وهو لا يساعد على معرفة الانفعالات التي تحميه وتساعده على الاستمرار.

ويرجع سبينوزا انفعالات الإنسان إلى ثلاثة هي: اللذة والألم والرغبة. وهي جميعا تلتقي عند غريزة حب البقاء التي يعتبرها سبينوزا جوهر

[1] يقول اسبينوزا: " الانسان الحر لا يفكر في الموت إلا نادرا أما حكمته فهي تأمل للحياة وليس للموت".

الفضيلة. وهنا يلتقي مع داروين. إن اللذة هي التي تساعد على حفظ جسم الإنسان، أما الألم فهو الذي يلحق الضرر عليه[1]. ولذلك، فإن السعي وراء اللذة يزيد في كمال الإنسان ويجعل حركته منسجمة مع النظام الكلي للطبيعة.

الدين والحياة

استطاع اسبينوزا كشف حقيقة نظرية وحدة الوجود ومؤداها عندما اعتبر أن المقصود بكلمة الله لدى المؤمنين بهذه النظرية من السابقين هي الطبيعة. لقد فضح الترادف بين الكلمتين وبين أن لا فرق بين ما نسميه وحدة الوجود العدمية ووحدة الوجود المادية. فعبارة: الله هو عين كل شيء

[1] في الحقيقة، ليس الألم هو الذي يلحق الضرر بالجسم، بل على العكس يمثل الألم إنذارا للإنسان بوجود ضرر أو مرض في الجسم يحتاج معالجة. فلو تصورنا، مثلا، الإنسان لا يتألم من المرض فإنه في هذه الحالة لن يشعر به، ويمكن أن يموت بشر كثيرون بسبب ذلك دون الانتباه إلى وجود مرض قاتل في أجسامهم يحتاج علاجا. أما اللذة فإنها ليست دائما للحفاظ على الجسم. بل إن من اللذات ما تهلك النفس والجسم كالخمور والمخدرات والشذوذ السدومي ولحوم الجيف والدم.. ولذلك لا بد من التمييز بين اللذة المشروعة والمفيدة واللذة الضارة والمدمرة. ولعل اللذة جعلت ليستمر الانسان في الحياة. فلو لم تكن الأطعمة لذيذة ولو لم يكن الجنس لذيذا، مثلا، لعافه الناس ولأدّى ذلك إلى نتائج وخية. كما أن اللذة وجدت أيضا ليعيش الإنسان متعة الحياة لكن بمسؤولية. أما اللذة في تناول الاشياء الضارة فمن الممكن أن تكون من أجل ابتلاء الإنسان وامتحانه. فهو حر، والحرية تقتضي توفر كل الامكانات أمامه.. وهذا كله يؤكد أن هناك غاية للحياة وأن كل شيء مصمم بعناية. ولا يمكن أن يكون أبدا وليد الصدفة أو نتيجة عمل عابث وغير عاقل.

التي يرددها ابن عربي هي نفسها عبارة لا توجد إلا الطبيعة وأنها كل شيء عند سبينوزا. وبهذه الرؤية رسم الفيلسوف الهولندي للفلسفة الغربية خطها المادي في رؤيتها الوجودية التي ستنعكس في الواقع إقصاءً لكل ما له صلة بالدين القديم.

وعلى أساس هذه الرؤية الواحدية المادية التي ترى في المعرفة مجرد فهم لقوانين الطبيعة الثابتة والحرية مجرد إدراك للحتمية، يجعل سبينوزا الدين ظاهرة بشرية هدفها محاولة تحقيق آمال وتجنب مخاوف. أي مجرد استجابة لانفعالات الطمع والخوف من أجل تنظيم حياة الناس. وهذا يعني أن الدين لم يعد يقدم رؤية للوجود كما يريد سبينوزا.

لم يعد الإنسان محورا للحياة والوجود، بل أصبح مجرد جزء من الطبيعة المادية كما هو أي جزء آخر. والنظام الكوني يتجاوز الإنسان وهو لذلك لا يعطيه أية أهمية خاصة. فهو نظام يدور حول المادة ويختلف عن الدين الذي يدور حول الإنسان، والذي يمنحه مركزية لا يستحقها، بحسب اسبينوزا.

إن إسبينوزا ينسب إلى الرؤية الوجودية الدينية ما يراه أصحاب الرؤية الإنسانوية في فهمهم للإنسان والكون، فتلك الرؤية المادية وضعت الإنسان في مركز الكون. وقد تبدو هذه مفارقة، لكن موقف سبينوزا كان مصيبا هنا لأن الرؤية الوضعية للوجود، التي لا ترى في الانسان إلا كائنا ماديا مجردا عن أية أبعاد روحية، هي، في حقيقتها، ترى الإنسان مجرد جزء من الطبيعة والكون، ولا يمكنه أن يكون تبعا لذلك محورا للوجود. وهذا ما أصبح واضحا، على مستوى الواقع، بعد أن تحول الإنسان إلى

مجرد مجال مستباح، بما أن حريته ليست إلا حرية سلبية هدفها الاستغراق في الاستجابة للغرائز والأهواء، وأية قيم حقيقية لا مكان لها في حياته، بل فقط مصالح ضيقة. فالوجود، بحسب الرؤية المادية، أصبح خاليا من الثنائيات، مجردا من القيم الاخلاقية، خلوا من العواطف. وهنا يكشف اسبينوزا عن النتيجة الطبيعية التي تنتهي إليها الرؤية الواحدية للوجود ذات المنحى المادي، والتي تُحوِّل العالم إلى مجرد آلة هندسية دقيقة، ليس فيها سوى الحركة الهندسية للذرات والتكرار الرتيب للأرقام.

أقسام الدين

والدين عند اسبينوزا ثلاثة أنواع:

١- الحب الفكري للإله

وهو الديانة الحقيقية عنده. لأنها ديانة عقلانية يتمكن فيها الإنسان من تجاوز قوانين الكون ليكون ذاتا مستقلة. وبذلك يستطيع التخلص من عبودية الانفعالات ليرتبط بالمنطق الكلي للاشياء في ضرورته الشاملة. والإله المقصود هنا هو الطبيعة المادية. وهذا التصور، في رأي سبينوزا، يخلص الإنسان من الخوف من الموت لأن الإنسان عندما يكتشف أنه جزء من الإله/الطبيعة فإنه يكتشف أيضا أن الموت، كما الحياة، حقيقة من حقائق الطبيعة.

ومن هنا حديث إسبينوزا عن الاتحاد الصوفي وحلول اللامتناهي في المتناهي الذي يمنح الإنسان الخلود والأزلية. إنه في الحقيقة حديث عن التوحد مع الطبيعة ليكون جزءا منها خاضعا لقوانينها. وهذا هو دين سبينوزا

الذي يمثل في الوقت نفسه فلسفته. وهذا الدين، الذي هو نفسه دين وحدة الوجود كما نجده في المعتقدات الشرقية ثم في النزعات الصوفية المختلفة، لا يصل إليه إلا الخاصة أما العامة فقدرهم البقاء فيما يسميه الديانة العالمية كما يدعي.

٢- الديانة العالمية

ليس المقصود بالديانة العالمية لدى اسبينوزا العقيدة الكاثوليكية، بل هي عقيدة تتحرك في عالم الخيال وتنطلق من داخل الوجدان، ولكنها تحاول أن تصوغ نفسها بما يمليه العقل في انسجام مع مبدأ طاعة الإله. وكلمة «الإله» في الاصطلاح الإسبينوزي، تعني الإله الشخصي الذي يتدخل في التاريخ ويرسل رسائل إلى الإنسان. وهذه العقيدة تصلح، فيما يرى إسبينوزا، للاستفادة منها وتوظيفها اجتماعياً عن طريق التفسيرات العقلية للعهد القديم. وهنا لا يخفي اسبينوزا نقده للعهد القديم ودعوته إلى تنقيته وتطهيره.. لتتم ترجمة إرادة الإله، التي يعتبرها اسبينوزا شيئا وهميا، إلى قواعد وقيم مفيدة وبراغماتية مثل العدل واحترام القوانين والتشريعات.
ويميز إسبينوزا بين اليهودية والمسيحية. فاليهودية منظومة دينية تقتصر على الجانب الظاهر من سلوك الإنسان، أما المسيحية فهي دين روحي يؤكد على الحياة الباطنية للإنسان. وهذا التمييز التقطه فلاسفة الغرب مثل كانط وهيغل وماركس وأصبح نموذجا في الرؤية التحليلية داخل علم الأديان المقارن. ورغم أن هذا التمييز قد يبدو صحيحا في ظاهره وبحسب ما يلاحظه المتابع داخل هذين الدينين، غير أن ما تم إهماله هو الأصل الإلهي

المشترك لليهودية والمسيحية معا والذي لا يختلف بينهما في جوهره حيث أن المسيح لم يأت إلا منبها للانحراف والتحريف الذي سقط فيه كهنة اليهود في تعاملهم مع التوراة ودين موسى. فهما، معا، في أصلهما، دينا وحي أخلاقيين وروحيين. أما ما هو متداول اليوم فليس فيه لا أخلاق ولا روحانية.

لا يرى إسبينوزا للدين أية قيمة معرفية. وليست له إلا مهمة وظيفية تخدم الإنسان الذي لا يملك بدوره أهمية خاصة في هذا العالم.. و«السلوك الفاضل الذي يتحقق في إطار خارجي تماماً عن العقيدة، يصبح على هذا الأساس مساوياً لذلك الذي يتحقق في الإطار الديني»، أي أن السلوك «يُعدُّ مطابقاً للغاية المنشودة سواءً أقام على أسس دينية أم لم يقم، مادام ينفذ الأغراض نفسها التي يدعو إليها الدين». وتحويل الدين إلى أداة وظيفية عملية ذات بعد نفعي دنيوي فحسب يقصي كل البعد النظري للدين سواء تتطابق مع حقائق الوجود أم لم يتطابق، وسواء كان ذلك الدين وحيا إلهيا أم وضعا بشريا. فاسبينوزا لا يميز بين الأديان على هذا الأساس. وعندما يتم القبول بما يمليه الدين من قواعد للسلوك، فإن ذلك يتم ضمن النظام الضروري للأشياء ليكون الدين مجرد جزء تابع لذلك النظام الكلي والشامل. وفي هذا المستوى لا يؤسس اسبينوزا لعلمنة داخلية للدين تلغي بعده النظري والمعرفي، فحسب، بل أنه يذهب أبعد من ذلك ليؤسس لعلمنة خارجية من خلال هجومه المباشر على الدين ومقولاته بصرف النظر عن ماهية ذلك الدين.

٣- الدين التاريخي

وهو دين سوقي فارغ يستند إلى مجموعة من الأساطير والخرافات والشعائر والقصص التاريخية المقدسة. وهو يشمل أيضا عالم السياسة. وهذا الدين ينطلق على أساس جهل الإنسان بالأسباب الحقيقية للظواهر. وعندما يحضر الجهل، فإن الخرافات والأساطير تجد مكانا لها في تصورات الإنسان فينتشر الإيمان بالمعجزات والخوارق والأعاجيب. وهذه المخاوف والانفعالات يستخدمها الحكام ويوظفونها لصالحهم. واسبينوزا يرفض هذا النوع من الأديان على نحو جذري.

لقد أراد اسبينوزا تقديم فلسفة وضعية، بالمعنى الأوسع، بلا ميتافيزيقا، تستبعد الدين وكل المكونات الروحية للإنسان. وهو يؤكد أنه يريد الوصول الى «الغاية نفسها التي تتخذها الأديان هدفاً أسمى لها»، مقصيا بذلك الغائية الروحية كما يقدمها الدين من أجل إحلال نزعة مادية خالية من أي بعد روحي. كانت فلسفة اسبينوزا ميتافيزيقا بلا إله، وضرورة شاملة بلا حرية، وحبا بلا عاطفة.. فهو يرفض ثنائية الخالق والمخلوق الدينية، والطبيعة عنده هي الإله، وهي علة ذاتها. ويرى أن الخلاص يكمن في إدراك النظام الكلي للعالم، وأن الحب الحقيقي هو حب المعرفة والعلم.

وقد كان لفلسفة اسبينوزا، ورؤيته في وحدة الوجود المادية، تأثير كبير في الفكر الألماني وبشكل خاص لدى هاردر وليسينغ ومندلسون وهيغل وشيلينغ.. كما أثرت أفكاره في انغلز وبليخانوف وكانت فلسفته موضع اهتمام واسع في الاتحاد السفياتي. كما كان له تأثير كبير في برغسون وهيدغر..

لكن هذه الفلسفة كانت، في تقدير كثيرين، علمانية ناقصة لأنها بقيت تبحث في تبرير مفاهيم قديمة لها جذورها الدينية مثل الإله والحرية والحب والخلاص.. ولأجل ذلك سيعمل فلاسفة آخرون مثل نيتشه على تعميق البعد الوضعي في فكر فيلسوف أمستردام.

الخير والشر

تتأسس الرؤية الأخلاقية، لدى سبينوزا، على أساس مفهوم وحدة الوجود المادية التي يؤمن بها، والتي ترى في الإنسان جزء من الطبيعة الخالية من القيم الانسانية. فهذه الطبيعة محايدة، وهي ليست جميلة ولا هي قبيحة، ولا هي خيِّرة ولا هي شريرة، لأن هذه كلها تصورات ذاتية لا توجد إلا في ذهن الانسان. إنها «أحوال للفكر».

والقيم الأخلاقية لا مكان لها في الواقع الطبيعة التي لا توجد فيها إلا المادة. فإذا كانت القيم الأخلاقية حقاق موضوعية وهي الغاية لسلوك الإنسان في هذا العالم كما يرى الفلاسفة العقليون والواقعيون، فإن هذه القيم تتحول في نظر سبينوزا إلى تعبير يعكس الحدود الضيقة للذهن الإنساني وعجزه على استيعاب الطبيعة بأطرافها اللامتناهية. ولو قدر للإنسان أن يدرك العلاقات اللامحدودة والمتشابكة للطبيعة لاختفت هذه القيم تماما من ذهنه.

وعلى هذا النحو يتصور سبينوزا جذور القيم الأخلاقية الخاضعة لثنائيات الخير والشر، الجزاء والعقاب، المدح والذم، النظام والفوضى.. في ما يسميه جهل الناس بالعلل الحقيقية للأشياء، فهو يقول: «عندما تكون

الأشياء على هيأة بحيث أن تمثلها من خلال الحواس يمكننا من تخيلها بسهولة، فإننا نقول إنها محكمة التنظيم أو أنها في حالة فوضى. ومادام أن الأشياء التي نستطيع تخيلها بسهولة هي أشياء تسرنا أكثر من أشياء أخرى فإن الناس يفضلون إذن النظام على الفوضى، كما لو كان النظام، باستثناء نسبته إلى الخيال، شيئا موجودا في الطبيعة، ويقولون إن الله قد خلق كل الأشياء وفق نظام»[1].

واذا كانت الأحكام الحسية التي يطلقها الناس خاضعة لرؤاهم النفعية، فإنها بذلك لا يمكنها إلا أن تكون ذاتية. إن الناس يحكمون على الأشياء انطلاقا من ذواتهم، فهم يعتبرون أن ما هو أساسي في الشيء ليس هو ما يؤسس ذلك الشيء، وإنما هو فقط ما يجلب لهم نفعا، وهم بذلك يحكمون على الأشياء من خلال ذواتهم لا من خلال ماهياتها. وهذا هو السبب الذي يجعل الناس لا يهتمون بعلل الأشياء. إن الرؤية الفلسفية لسبينوزا تكشف عن ذاتها وتؤكد أنها ترفض فكرة وجود طبيعة غائية، مخلوقة لله المتعالي ومسخرة لفائدة الإنسان مركز الكون.

لا يقدم سبينوزا نظريته في الأخلاق باعتبارها أخلاقا للواجب، كما سيفعل كانط، بل كان يريد تأسيس أخلاق ملتصقة بالطبيعة، أخلاق محايثة للوجود الانساني وقائمة على الاندماج الكلي في نظام الطبيعة: «فالقانون الطبيعي يهيمن على أعماله ومصيره، وهو لا يخضع لأي التزام إزاء أية قوى أو مبادئ روحية خارج نظام الطبيعة الأوحد، كما لا يحركه شيء خارجه،

[1] سبينوزا،علم الأخلاق، م.س. ص٦٧. وانظر أيضا: أحمد العلمي، سبينوزا والفكر الغائي، مدارات فلسفية، العدد ٧، شتاء ٢٠٠٢، ص١٩٥.

كما أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل ما يشاء، وإلا لما كان جزءا من الطبيعة»[1].

ولا يمكن لهذه الرؤية أن تنسجم مع حقيقة الأخلاق التي لا تستغني عن العقل العملي من أجل أن تتأسس. لم يعد الأساس الانطولوجي، الذي بنى عليه اسبينوزا فكره، يسمح له بالتمييز بين الخير والشر أو بين الفضيلة والرذيلة، بل أصبح لديه شيء واحد يسميه القانون الطبيعي الذي يعني الاستجابة للبعد المادي والغزائزي في الإنسان وحسب.

لا يقبل اسبينوزا بالقيم التي لا يستغني عنها الاجتماع الانساني السليم والمنتج، بل ينتقد النزعة الأخلاقية لأنها في تصوره تقوم على محاكمة السلوك الإنساني باسم الخير والشر بدلا من فهمه. هو يعتقد أن النزعة الأخلاقية تدين الانفعالات والأهواء الإنسانية كما لو أن الإنسان كائن متعال عن الطبيعة: «إن أغلب الذين بحثوا في الانفعالات وسلوك الحياة الإنسانية، يبدو وكأنهم لا يدرسون الأشياء الطبيعية التي تخضع للقوانين العامة للطبيعة، وإنما الأشياء التي تقع خارج هذه الطبيعة. في الحقيقة، يظهر أنهم يتصورون الإنسان داخل الطبيعة مثل إمبراطورية داخل إمبراطورية أخرى».

غير أن اسبينوزا يتجاهل حقيقة أن النزعة الأخلاقية لا تدين الانفعالات بإطلاق، بل تدين فقط الخضوع لها والاستسلام لشروطها وإهمال ارشادات العقل العملي في مقابلها. تريد الأخلاق للإنسان السمو

[1] جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، م.س، ص١٠٣.

والرفعة والكمال. لاشك أن ذلك ليس واقع الإنسان بل هو مثال لا بد للإنسان أن يطمح إليه من خلال تطوير نفسه من الداخل.

لكن الخير، في رأي الفيلسوف الهولندي، ليس مبدأ مثاليا منفصلا عن الكائن بقدر ما يجسد الوجود الإنساني، والحرية، ليست ملكة مجردة وغامضة، وإنما عبارة عن درجة عليا من تحقق الوجود. والوسيلة الأساسية لتحقيق ذلك هي المعرفة والفهم. ويترتب على معرفة الخير والحرية، تحول الإنسان إلى كائن طيب وحر قادر على تحقيق أسمى درجات الكمال الوجودي. والتحرر العقلي هو الذي يمنح الانسان حريته. ويمكنه من فهم خضوعه لضرورات الطبيعة، في رأي اسبينوزا، فتبدو له قوانين الطبيعة منسجمة مع حريته الخاصة التي تعني التوافق والانسجام مع نظام الطبيعة. إن اسبينوزا هنا يلغي الحرية بالحرية ويعوضها بمفهوم الضرورة.

واسبينوزا، في ربطه الإنسان بالطبيعة وتحويله الى مجرد جزء من أجزائها، يشيء الإنسان ويهمشه ليجعل منه كائنا بلا روح ولا قيمة ولا أهمية. يقول: «ينجم عن ذلك أن الإنسان خاضع دائما بالضرورة للأهواء، يتبع النظام العام للطبيعة ويخضع له، ويتكيف معه حسب ما تقتضيه طبيعة الأشياء». ولو كان اسبينوزا يجعل من الأخلاق والقيم وأحكام العقل جزءا من الطبيعة لكان طرحه معقولا، ولكنه ذهب بعيدا ليختزل الطبيعة في الأهواء والغرائز معتبرا كل ما هو عقلي وأخلاقي وقيمي مجرد أوهام.

لا شك أن اسبينوزا عندما يقول أن الكمال هو الواقع الكامن في الطبيعة بكل قوانينها، يردم الهوة بين الواقع والمثال أو بين الطبيعة والكمال لتصبح الطبيعة، في ذاتها، هي الكمال، وهي المثال. وعندما يصبح الواقع هو

المثال فإن القيم لن تكون شيئا آخر غير الطبيعة والمادة. وبذلك يكون اسبينوزا قد أحل في الطبيعة عالما محايدا لا غاية له، وهو يتحرك حسب قوانيه الداخلية فحسب. إن الأخلاق الحقيقية تصبح كامنة في ترك تلك القوانين الطبيعية تعمل عملها دون تدخل أو إعاقة، لأن الإنسان يضمن لنفسه، من خلال هذه القوانين الثابتة، البقاء الذي يمثل القيمة المطلقة. من الواضح أن سبينوزا هنا يُنظِّر لعبودية الأهواء، وهو بذلك يفتح أفقا لظهور التيار البراغماتي النفعي الذي لا يؤمن بالقيم بقدر ما يؤمن بالمنفعة والمصلحة الفردية.

ولا تختلف مسألة الحقوق عن الأخلاق. فهي أيضا مرتبطة بالمصلحة المادية. والمصلحة الأهم هي البقاء. وهنا يزاوج سبينوزا بين الحق والقوة. فما يفعله الإنسان وفقا لقوانين الطبيعة هو الحق. يقول إسبينوزا: «أعني بالحق الطبيعي قوانين الطبيعة نفسها أو قواعدها التي يحدث كل شيء وفقا لها، أي بعبارة أخرى قوة الطبيعة ذاتها... وعلى ذلك، فكل ما يفعله الإنسان، وفقاً لقوانين طبيعية، يفعله بحق طبيعي كامل، ويكون ما له من الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة». إن القوة، هنا، هي الضمان للمحافظة على البقاء المادي الذي يمثل القيمة، في رأي سبينوزا. وهنا يجد نيتشه والفكرين النازي والإمبريالي مرجعهم.

الحق والقوة

لم يعد الحق هو السيد بل إنه أصبح تابعا للقوة. "فحق الفرد يمتد بقدر ما تمتد قوته"، لأن الطبيعة قدرت أن يأكل السمك الكبير السمك الكبير

كما يقول سبنوزا. فذلك حقها الطبيعي. بل من حق الطبيعة أن تفعل ما تشاء. ولا شك أن ذلك يسبب صراع القوى لتنتصر في النهاية الجهة الأقوى. فمقدار القوة هو الذي يحدد كمية الحقوق. ولذلك فإن حقوق الأفراد لا تحدها إلا قوتهم. وإذا كان الحكيم يعيش وفق قوانين العقل، فإن من حق الجاهل أو الأحمق أن يعيش وفقا لقوانين الشهوة.

إن الحقوق الفردية تمتد بامتداد قوة صاحبها. وليس لها حدود سوى حدود قدرته وقوته. وكما أن من حق الإنسان الحكيم أن يعيش وفق أحكام العقل المستنير، فإنه من حق الجاهل، أيضا، أن يعيش وفق أحكام الشهوة. إن الجاهل ليس ملزما بالتزام أحكام العقل كما يفعل الحكيم بحسب سبينوزا. وهو هنا يؤسس لضرب من النسبية الأخلاقية التي ترى في الفرد مقياسا. والتي بسببها تفقد أية منظومة أخلاقية جدواها.

ومادام الحق تابعا للقوة فإن أية نظرية في الأخلاق تريد إيجاد مقياس كلي وموضوعي للعمل الأخلاقي مصيرها الفشل. فإذا كان الفرد بقوته مقياسا العمل الأخلاقي، فإن ذلك يعني أن من يملك القوة الأكبر هو صاحب الحق. ومن هنا أمكن التبرير لحركات الاستعمار ولممارسات الاستعباد وافتعال الحروب التي مارسها الغرب، ولا يزال، كما فعل هيغل لاحقا مثلا.

إن الإنسان مقضي عليه بالبحث عن مصلحته سواء من خلال أهوائه وشهواته أو من خلال عقله وحكمته. فنظام الطبيعة لا ينكر شيئا من ذلك، لأن الحق الطبيعي لا يحده شيء سوى الرغبة أو القوة. وهنا يحل المفكر

الهولندي المسألة الأخلاقية من خلال إنكار الأخلاق نفسها، كما فعل مع مسألة الحرية والإنسان..

العقل والدولة

تمثل نظرية الدولة، لدى اسبينوزا، امتدادا لنظريته في وحدة الوجود. يملك الإنسان دافعا طبيعيا للمحافظة على نفسه، وهذا الدافع هو غريزة البقاء التي تمثل جوهر الإنسان. ومن حق الانسان أن يفعل ما يشاء لتحقيق هدفه. ولا شك أن التعايش مع الآخرين يفرض التنازل عن شريعة الطبيعة والخضوع لقانون العقل. فالاجتماع المدني يحتاج إلى قانون مدني، وليس قانون طبيعي لأنه قائم على المصلحة الشخصية المستنيرة. وبهذا المعنى يتم الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية. ولابد للأفراد عند ذلك من طاعة الحاكم حتى يمكن قيام الدولة.

أما قاعدة "الحق يتبع القوة" فإنها لا تستثني الدولة لأن سلطتها تمتد بقدر ما تمتلكه من قوة. لكن قوة الدولة لا بد لها من الاسترشاد بالعقل من أجل أن تضع لنفسها حدودا حتى لا تنفلت قوتها وتصطدم بالمصلحة العامة لتجد الدولة نفسها في مواجهة مواطنيها.

وفي الحقيقة يتخلى اسبينوزا هنا عن الأساس الانطولوجي الذي انطلق منه لتنفتح ثغرة في نظريته السياسية بين الطبيعة والعقل. فهناك من جهة حق طبيعي وهناك من جهة أخرى عقل مرشد للأفراد والدولة. وعلى أساس إرشادات العقل يتنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية ذات المنحى الغزائزي من أجل الوئام الاجتماعي والسلام المدني.

وهكذا يتنازل الفرد في ظل الدولة عن قانون الطبيعة ليخضع لقانون العقل، وهذا ما يعيدنا الى تلك الثنائيات التي ادعى اسبينوزا أنه تخلص منها في نظريته الانطولوجية. انه يعود الى الميتافيزيقا الدينية التي رفضها في البداية.. يحضر العقل في مقابل الطبيعة والشهوة. والعقل الذي يعيد اسبينوزا استحضاره ليس هو العقل المادي الذي تحدث عنه في البداية واعتبره جزء من الطبيعة، بل العقل القيمي.

وهذا في الحقيقة تناقض يكشف تهافت نظرية اسبينوزا حول وحدة الوجود ورؤيته الواحدية وحديثه عن حكم الضرورة الطبيعية وإقصاء العقل.. ولأجل ذلك، سيعمل نيتشه وفلاسفة ما بعد الحداثة لاحقا على تصفية أية نزعات عقلية أو قيمية بقيت عالقة في فكر الحداثة من أجل الخروج بنموذج علماني وضعي خال مما كان يسميه فيلسوف القوة "ظلال الإله". لكن ما قدمه نيتشه لم يكن سوى عدمية قاتلة.

توافق ابن عربي واسبينوزا

يمكن أن نلاحظ، بسهولة، الشبه الكبير بين فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي وفكرة وحدة الوجود عند سبينوزا؛ فهما يقرران معا أن الله والعالم شيء واحد، ويقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون بأسره. وفيما يؤكد ابن عربي أن هذا العالم خاضع لقانون الوجود العام يرى اسبينوزا إنه خاضع لضرورة الطبيعة[1]. إنهما يتفقان حول مجموعة من الرؤى مثل الحتمية ونفي

[1] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج٢، ص٧٤.

الحرية وإقصاء العقل..

ورغم اتفاق ابن عربي واسبينوزا في نظرية وحدة الوجود إلا أن هناك بينهما اختلافات. فمن الناحية المنهجية لا ينطلق اسبينوزا على أساس صوفي مُعلَن كما يفعل ابن عربي، بل ينطلق على أساس فلسفي ديكارتي، يمجد الفكرة ويحتفي بها. ولذلك فإن المعرفة التي توصل إلى الإله/ الطبيعة هي معرفة عقلية، بالنسبة إليه، رغم أنها معرفة تلتقي مع تصوف ابن عربي في اعتبار معرفة الإله/الذات أرقى مقامات العبادة.

إننا أمام رؤى متعددة في وحدة الوجود. لكنها رُؤى تلتقي في الجوهر عند نقطة واحدة تجعل العالم والله شيئا واحدا، إما من خلال القول أن العالم مجرد ظل ووهم، أو من خلال القول إن الطبيعة والله شيء واحد. ووَحدة الوجود عند كل من ابن عربي واسبينوزا تنكر، في النهاية، وجود الله المطلق والمتعالي، ولا تفسر التغير، ولا تحل مشكلة الواحد والمتعدد. وهي فكرة تقود إلى تبني رؤية مادية للوجود؛ تدعو إلى الإلحاد وتنفي الغائية وتسقط العقل وتضحي بالقيم وتغتال الحرية وتستبعد العدالة. بل إن فكرة وحدة الوجود وُجدت لتكون صفعةً للحقيقة ومقبرة للأخلاق وإقصاء للتكاليف وخضوعا للأهواء.

وفكرة وحدة الوجود تتضمن، أيضا، تعطيلا للعمل وتجميدا للفكر وتهديدا لحركة الحياة. فالنظر، بالنسبة لها، صار ترفا، والعقل حجابا، والفكر قاصرا. تنتهي السعادة أن تكون طاعة لله واحتراما للعقل وأداء للشعائر. ويصبح كل ذلك من عمل "المقطوعين"، أما "الواصلون" فشأنهم الالتذاذ بالمعرفة، والتدين بدين "الحب" كما يقول ابن عربي.

ومن الأشياء الأخرى التي تؤدي إليها نظرية وحدة الوجود، والتي لا تقل خطورة، اضطراب المفاهيم ونسبيتها. اذ ليس هناك مقياس موضوعي يتم الاحتكام إليه، بل إن ما يسمونه ذوقا أو كشفا يصبح الأساس في رؤية الأشياء لتنتفي بذلك القدرة على محاكمة تلك المفاهيم والمقولات عقليا.

إن نظرية وحدة الوجود كما يقدمها ابن عربي وسبينوزا تنتهي في إنكار الإله المفارق والخالق والمدبر لهذا العالم. وهي تنتكس في رؤية مادية لا ترى واقعية للذات الالهية ولا تؤمن بأية غاية للوجود والخلق ولا ترى في الحياة إلا ضرورة وجبرا. ولأجل ذلك كان من الطبيعي أن ترفض هذه الرؤية للوجود مفاهيم أساسية وضرورية للوجود والحياة مثل الحرية والعدالة والمسؤولية والعقلانية.. والادعاء بتساوي مفاهيم الخير والشر، والجمال والقبح، والتوحيد والشرك، والعدل والظلم..

وكل هذه النتائج، التي انتهى إليها ابن عربي واسبينوزا، انطلقت على أساس إنكار شيئين هما الواقع والعقل. إنهم ينكرون واقعية العالم الخارجي الذي يسمونه ظلا أو أشباحا أو عدما.. إذ لا بد لديهم من إنكار الواقع أو إنكار الذات الإلهية. ولأن إنكار الذات الإلهية يمثل مقتلا، بالنسبة لهم، فإنهم اضطروا إلى الادعاء بأن الواقع الخارجي لا وجود له حقيقة وأنه مجرد ظل أو الادعاء أن العالم هو عينه الإله. وعندما جاء سبينوزا، أعلن بشكل واضح أن الطبيعة هي الله وأن الله هو الطبيعة، حتى وإن كان ذلك من خلال استخدام قاموس ديني.

كما ينكر أنصار وحدة الوجود العقل في مبادئه وأحكامه، لأن الأساس لديهم هو ما يسمونه كشفا أو شهودا أو ذوقا. وهذا يقع على طرف

نقيض من الرؤية الواقعية التي تثبت وجود الواقع الخارجي وتنطلق على أساس العقل في مبادئه وأحكامه. وإذا كان هناك بعض المتصوفة، مثل صدر الدين الشيرازي، يعلنون تمسكهم بالعقل أساسا لرؤيتهم، فإن ذلك، في الحقيقة، كلام بلا مضمون لأن العقل لديهم ظل تابعا ومبررا لما يسمونه كشفا أو شهودا عرفانيا. إن المتصوفة والفلاسفة الذين يتبنون فكرة وحدة الوجود ينكرون أهم شيئين بديهيين في حياة الانسان هما الواقع والعقل.

الرؤية الواقعية للوجود

ولأجل ذلك، فإن الرؤية الواقعية للوجود لا تستغني عن الإيمان بثلاثة مبادئ بديهية:

١- واقعية الوجود

يرفض المتصوفة والسفسطائيون وبعض الفلاسفة، من الذين يؤمنون بفكرة وحدة الوجود، أو من بعض المثاليين، واقعية العالم بشكل أو بآخر ويعتبرونه مجرد خيال أو ظل أو وهم أو عدم.. وإنكار الواقع ينتهي بأصحابه إلى سلسلة من التناقضات التي لا تنتهي. بل إن إنكار الواقع الخارجي ليس إلا إنكارا لشيء بديهي لا يحتاج لأي دليل أو برهان على وجوده[1]. إننا نحتاج إلى الغذاء والماء والتفاعل مع الآخرين. ونرى بأعيننا الجبال والأنهار والأشجار والحيوانات والبشر، ونلمس ذلك كله ونشم

[1] برهنّا في كتابنا "**المفهوم الفلسفي للوجود**" الصادر عن مجمع إفريقية للنشر، تونس، ٢٠١٥، بطريقة منطقية، على واقعية الوجود من خلال نقد النظريات التي تنفي تلك الواقعية. فراجع.

رائحته ونسمع صوته. وإذا كان العالم الذي نعيش فيه مجرد وهم، فإن ذلك يعني أن من يقول ذلك هو نفسه مجرد وهم. ان انكار الواقع يلغي البحث العلمي وغائية الوجود وأهمية القيم وجدوى الحياة من الأساس. بل إن ذلك يلغي إمكانية التفاهم بين الناس، لأننا سنكون حينئذ بصدد التفاهم مع خيالات وأشباح وأوهام وظلال لا واقع لها.

وعلى هذا الأساس لابد من الاعتراف بواقعية الوجود المحدود والمادي باعتبارها شيئا بديهيا، والتمييز بينه وبين الذات الالهية المنزهة والمتعالية والمطلقة..

٢- مرجعية العقل

ينكر المتصوفة والفلاسفة الماديين أتباع وَحدة الوجود، أيضا، مرجعية العقل ومبادئه. وهم لا يقبلون بأحكامه المتعلقة بالواقع الخارجي. ولأجل ذلك ينتهي هذا التيار الى إنكار موضوعية الوجود والارتماء في أحضان نزعة ذاتية متعددة الأشكال. إن العقل هو أساس التفاهم بين الناس. والمراد بالعقل هذه الملكة والقوة النفسية القادرة على الفهم والتحليل والاستنتاج والحكم والتي تملك مجموعة الإدراكات البديهية التي لا تحتاج إلى دليل أو برهان مثل: مبدأ العلية ومبدأ عدم التناقض..

إننا من دون قانون العلية لا يمكننا أن ننجز أي شيء. فمثلا، لولا علمنا بوجود علاقة علية أكيدة بين الماء والحياة، لما شربنا ولما سقينا الأرض ولما زرعنا ولما فعلنا شيئا مفيدا باستخدام الماء. والأمر نفسه ينطبق على النار، مثلا.. فلولا معرفتنا بأن النار علة الحرارة والإحراق لما استخدمناها للطبخ والحرق والتدفئة والصناعة..

وهنا لابد من التأكيد على خطأ الاتجاهات الحسية والتجريبية التي تشترك مع التصوف في إقصاء العقل عن دوره في إنتاج المعرفة وتوليدها.

إمكانية المعرفة

عندما يرفض دعاة وَحدة الوجود واقعيةَ العالم، فإنهم بذلك يشككون في إمكانية المعرفة وقيمتها. تصبح المعارف التي يحصل عليها الإنسان بواسطة الحس والعقل بلا قيمة ولا جدوى في نظرهم. وهنا يسقط التصوّف والعرفان في نزعة رَيْبيّة. فمادامت أحكام العقل خاطئة والحواس مخادعة، فإن السبيل الوحيدة للمعرفة لديهم هو الذوق والكشف. وليس المقصود بالكشف وحي الأنبياء أو إلهام الأوصياء وإنما ذوق "العرفاء".

ومن الواضح أن هذا الذوق والكشف إذا وجد لا يمكن أن يكون بديلا عن العقل والحس اللذان لا يمكن للإنسان أن يستغني عنهما.. وإذا كان المتصوفة ينكرون وجود الذات الإلهية المطلقة والمفارقة والمجردة والبسيطة والعالمة والقادرة.. فإنه لا يمكنهم الادعاء أنهم يتلقون إلهامهم منها. بل إنه من الطبيعي، حينئذ، أن يتحدث بعضهم عن إيحاءات داخلية أو وحي ذاتي. إن ما يتلقاه الإنسان من خلال الأحلام والخواطر والإيحاءات يحتمل الصدق كما يحتمل الكذب. وهو فوق ذلك شيء ذاتي لا يمكن التأكد من صحته إلا من إذا أمكن إخضاعه للاختبار في الواقع.

الفصل الخامس
صيرورة الوعي الديني لدى هيغل
جدلية الناسوت واللاهوت

تبقى فلسفة هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) الأشمل بين كل الفلسفات التي أنتجها العقل الأوروبي. فهو لم يترك مجالا فلسفيا إلا وتناوله. وهيغل هو من يشطر الفلسفة الغربية إلى حديثة ومعاصرة، مثالية وواقعية.. فإليه ينتسب الاشتراكيون والواقعيون، بما أن ماركس كان تلميذا له. وإليه ينتسب المثاليون في الفلسفة والرأسماليون والليبراليون الذين استعادوا مؤخرا مقولاته حول نهاية التاريخ ونهاية الفلسفة.. تميَّز منهجه الجدلي بالفاعلية في التحليل. وأصبح مرجعا للتيارات الأوروبية المختلفة سواء كانت مثالية أو مادية. وكما طبّق منهجه الجدلي في الفلسفة والتاريخ والقانون، طبّقه أيضا في الدِّين.

ويمكننا القول إن فلسفة هيغل تبقى أكثر الفلسفات تأثيراً في كافة المنظومات الفكرية والسياسية الكبرى في الغرب سواء أكانت محافظة أم ثورية. بل إن هيجل احتل المكانة التي كانت لأرسطو عند اليونان، حتى سُمِّي أرسطو الأزمنة الحديثة[١]، بسبب تأثيره العميق في أوروبا الحديثة.

لكن كثيرين اعتبروا هيغل كانطيا. ولم يتخلص الهيغليون اليساريون من هذا التصور كما هي حالة ماركس وشرنر وفيورباخ وباور.. ورغم أن هيغل لم يكن يؤمن بإله مفارق، إلا أنه لم يكن يرفض طقوس الدين وعقائده وشعائره وكنيسته. بل إن فيلسوف شوتغارت حوّل مضمون الدين الكنسي إلى فكر، والإله إلى مطلق، والوحي إلى معرفة مطلقة، والمسيح إلى توسط، والتثليث إلى جدل، والحب إلى ذاتية، والشريعة إلى قانون..

[١] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٧.

الدّين والفلسفة

احتل الدِّين موقعا مركزيا في فكر هيغل. وهذا ليس غريبا بما أنه تلقّى تعليما كهنوتيا في المدرسة الإكليركية البروتستنية لخمسة أعوام في توبنغن، قبل أن يتحوَّل إلى الفلسفة. كانت الأجواء المحيطة تدفع نحو تجاوز الأرتودكسية اللوثرية، فقد هاجمها "التقويون" الذين كانوا يرون في الدين انطلاقة روحية من القلب، والذين كانوا يقابلون بين الشعلة العاطفية المتَّقِدة وحَرْفيّة النص الديني الجافّة. كما هاجمها مفكرو عصر التنوير الذين بذلوا ما يمكنهم من أجل إسقاط كل ما هو فوق طبيعي في المسيحية، فاعتبروا المسيح إنسانا متفوّقا جاء ليبشر بأخلاقيات رفيعة، وهو ليس إلها. وقد سمح ذلك بالانتقال من مذهب التأليه الطبيعي إلى مذهب وحدة الوجود السبينوزي. وسط هذه الأجواء كان هيغل، يشيد بالمذهب الطبيعي الذي كان سائدا في اليونان الوثنية، كما كان يستشهد باستمرار بمبدأ الكل في الكل الذي تقوم عليه فلسفات المحايثة.

كانت كتابات هيغل الأولى تعكس تأثرا بالعقلانية النقدية لكانط. اعتبر أن الدين جاء لتنمية الأخلاق، غير أنه كان يقول إن الدين لابد أن يترك مكانا للقلب والمخيلة والإحساس. وفي المقابل لم تكن ميولات هيغل الحلولية خافية حيث كان يبدي حماسا للهلينية تحت تأثير هولدرلين. كان يرى اتحاد الألوهية والعالم رباطًا حيًّا، فكل شيء عنده "يحيا في الألوهة، وكل الأحياء هم أبناؤها"[1]. بل إن فكرة وَحدة الوجود كانت

[1] رينيه سيرو، هيغل والهيغلية، ترجمة: د. أدونيس العكرة، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣، ص٤٥.

حاضرة في كتابات هيغل الأولى كما هو كتابه: "نظام الأخلاق" المتزامن مع محاضرات ايينا فنقرأ مثلا: "إن المفهوم الفلسفي للعالم وللضرورة، والتي تكون بمقتضاه جميع الأشياء موجودة في الله فلا توجد أية فردية بمعزل عنه، يتحقق تماما بالنسبة للوعي الأمبريقي بحيث أن كل مظهر خاص من مظاهر النشاط أو الفكر أو الوجود، لا يتّخذ لنفسه ماهية أو مغزى إلا داخل الكل"[1].

لم يسقط هيغل الدين من الحساب بل حَوّل الدِّين إلى فكر. وصنع من العقيدة المسيحية فلسفة جدليّة تدعي الالتصاق بالحياة. أصبح مضمون الفلسفة هو نفسه مضمون الدين. لكن الصورة في الدين حسيّة بينما هي في الفلسفة عقلية، وهو يسمي ذلك بالتمثّل أو التصوّر المجازي.. والتمثّل يختلف عن التصور الذهني المحض؛ لأن التصور هو تخيّل لصورة حسية لشيء حسي متعين وليس كليا. بينما التمثل هو تصور كلّي المغزى، وإذا غُلِّف بخيال حسّي، يصبح الجسدَ المجازي للحقيقة.

إن الفكرة الشائعة عن خلق العالم هي تمثيل أما شرحها فلسفيا فهو أن الفكرة تضع نفسها في التخارج والآخرية وتصبح تمثُّلا للعالم. الفن مثلا، يعرض المطلق في شكل حي على نحو جزئي. وهذا واضح، بشكل خاص، في الفن الرومانسي الذي يحقق انسجاما كاملا للروح في دائرتها الخاصة لاسيما الشعر. أما الفكر المجازي فنجده في ديانات العالم المختلفة وهو أعلى من الفكر المجرّد. ومن ثمّة لابد من ظهور الحقيقة أمام الناس في

[1] م.ن، ص ٤٥.

الصورة الشائعة للدّين وليس في الصورة الخالصة للفلسفة. وليس غريبا أن يعتبر هيغل أنّ الوعي يحمل دائما طابعا دينيّا وأن خبرة الوعي هي دائما خبرة بالجانب الروحي.

ولأجل ذلك يُعرّف هيغل الدّين بأنه "الوعي الذاتي بالروح المطلق على نحو ما يتصوره الروح المتناهي". فالشعور الديني على هذا النحو هو تعبير عن المعرفة التي يمتلكها الروح عن ذاته. ورغم أن الروح يدرك ذاته من خلال هذا الشعور باعتباره حقيقة كلية، إلا أن الإدراك يظل مرتبطا بالوجود الجزئي المتعين للفرد بين كلية الوعي الديني والأشكال الجزئية يتجلى الروح المطلق لها الوعي الديني عبرها[1]. والأديان المختلفة التي تظهر أمامها على المسرح ليست إلا مظهرا لديانة واحدة، كما أشار، قبل ذلك، شيخ التصوف ابن عربي[2].

لكن الواقع يقول إن الدّين ليس واحدا، لا في ظاهره ولا في

[1] زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، د.ط، د.ت، مصر، ص٨

[2] يقول ابن عربي في أبيات شعرية منسوبة اليه:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني.

محي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، دار الأرقم، بيروت، ط١ ، ١٩٩٧، ص١٤٩-١٥٠.

حقيقته، كما يرى هيغل، بل هو متعدد حَد التناقض بين ما هو أصيل وكامل وما هو سوقي وعامي. فكما توجد أديان الوحي التوحيدية، توجد أديان وَحدة الوجود الشرقية وأديان الحلول العامية والأديان الوثنية.. الخ. ومن الواضح أنها أديان متناقضة في عقائدها ومختلفة في تعاليمها وقيمها.

إن ما يشترك فيه الناس ليس الدّين، وإنما هو نزعة التديّن. فالتدين هو المشترك الإنساني الكلّي، أما الدّين فإنه نقطة الاختلاف والتمايز. وليس الدّين في الأساس عامل تفريق، بل إن تدخُّل البشر واختراعهم الأديان هو ما فرّق بين الناس، ففي الأصل لم يكن هناك إلا دين واحد هو دين الوحي، ولا شك أن أديان الوحي، في حقيقتها، ذات جوهر واحد بسبب مصدرها الواحد.. أما الاختلافات فجاءت بسبب تدخل عناصر التاريخ.

والدين، عند هيغل، أصيل في مجال الخبرة البشرية لأنه مجال يتصور الروح بذاته ولذاته، فيصبح معرفة للذات بالذات، وليس مجرد معرفة للعالم كما كان في الأشكال السابقة للمعرفة والخبرة البشرية. وهو يملك قدرة على إبراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل ويطبّقها. لكنه يحتاج إلى النّفاذ إلى روح الشعب من أجل بلوغ فكرة الرّوح الإلهي. من الضروري حصر الدين في مؤسسات الدولة وممارسات المجتمع ليكون التعبير عنه عن طريق الفكر وأساليبه لدى الناس.

إن حركة الحياة لا يمكنها أن تنطلق، من خلال الدّين، إلا عندما يكون قادرا على منح العقل فعاليته العملية، كما يرى روسو أيضا[١]. ورغم أن الدين

[١] يورغن هابرماز، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص٤٣.

يحتاج إلى تأسيس عقائده على العقل الكلي، إلا أنه لا ينبغي أن يبقى سجين الخيال والعاطفة لأن الانفتاح على الحياة وحاجاتها لا مفر منه. لكن هذا لا ينسجم مع تحفظات هيغل من الدين الأرتودكسي والدين العقلاني في آن معا.

وإذا كان الدين هو المعرفة بالذات من حيث هي روح مطلق فكيف يمكن لهذه المعرفة المطلقة أن تتجلى بشكل تدريجي؟ هيغل يجيب بأن الروح الديني لا يراه قائما في العالم، لأن تاريخ الأديان ليس إلا تاريخ روح العالم على نحو ما يعرف ذاته في الدين باعتباره روحا. والحقيقة، يميز هيغل بين الوعي الديني والحياة المعيشة لأنه يرى الوعي الديني معرفة مطلقة بالروح بينما لا يملك الوعي الظاهري، الذي يحيا في عالم معين، هذه المعرفة المطلقة. وهذا كله يعني أن الوعي الديني لا يزال قاصرا، في نظر هيغل، وحياتنا لا تزال بعيدة عن تحقيق المصالحة الحقيقية وإلا لما كان هذا الوعي الديني في حاجة إلى رموز وصور حسية من أجل تمثل الحقيقة الإلهية أو تصور الروح المطلق[1].

إن الدين، على اختلافه، يعكس، لدى هيغل، أشكالا مختلفة لوعي الروح بذاته ولا يقدم معرفة مطلقة بالروح. وهذا يعني أن الديالكتيك العام للدين يمثل كشفا تدريجيا للروح وفيه يتجلى الروح لذاته عبر مجموعة من الصور والأشكال. وعندما يكون التمثل حسّيا، يتجلى، من خلاله، الروح لهذا الشعب أو ذاك. فليس غريبا أن يكون للدين قبليات في إطار الفكر

[1] زكرياء إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، م.س، ص٤٠٩.

التصوري.

لقد رأى هيغل أن المضمون العقلي للفلسفة والدين واحد، والذي يختلف هو شكل التعبير عنه. فالدين يشتمل على أفكار عامة وعلنية وصريحة كما هي حالة الديانات الهندية والفارسية، على سبيل المثال، والتي تحتوي إلى حد ما على أفكار نظرية عميقة وجليلة وواضحة[1]. فنحن "نلتقي داخل الدين بفلسفات تعبر عن نفسها على نحو مباشر كما هي الحال مثلا في فلسفة الآباء الاسكولائيين"[2]. الدين، بالنسبة إلى هيغل، له مضمون عقلي لأنّ أساس الدّين هو العقل، ولأنّ الوعي الديني في صميمه عقلي.

فالوعي الديني في جوهره وعي عقلي يتصف بصفتين:

١- وعي تخيّلي بسبب الطريقة التي يعي بها الإنسان الله، فيحاول أن تكون لله صورة موضوعية ليكون الله والإنسان ذاتين مستقلتين عن بعضهما ويكون حضور الله أمام وعي الإنسان غريبا ومبهما ومتعاليا. لكن الحديث عن تخيل الذات الإلهية خاطئ لأن المطلق والمجرد لا يمكن تخيله. وكل ما نتخيله، فالله مختلف عنه اذ لا يمكن للعقل ان يخيل او يعرف كنه الذات الالهية.

٢- هو وعي يمارس العبادة، التي ترفع الإنسان من خلال الخشوع، إلى الله وإلى "مرتبة الوعي باتحاده مع الوجود الإلهي"[3]. لكن العبادة لا تؤدي

[1] م.ن، ص٢٩٥.

[2] م.ن، ص٢٩٥.

[3] م.ن، ص٢٩٤.

إلى الاتحاد، كما يقول هيغل، لأن ذلك مستحيل، بل إن العبادة تؤدي إلى القرب من الله، وبالتالي القرب من كل القيم الرفيعة التي هي صفات للذات الإلهية. فالإنسان بالعبادة يصبح في نفسه أكثر صفاء ونقاء وسموًّا.

والميزة الأولى تمثل الجانب المعرفي في تلك الأديان. أما الميزة الثانية تمثل الجانب العملي. الأولى ترى الروح الإلهي ذاتً مستقلة يمكن تخيلها. والثانية تريد جعل العبادة وسيلة للاتحاد به. وبحسب جيمس كولينز، حاول هيغل الرّبط بين الرّوح الإلهي، كما يسمّيه، وفكرة المطلق فبين أن المتناهي هو المطلق المتعين وهو يبحث عن ذاته في المطلق الإلهي اللامتناهي.

هيغل واسبينوزا

يتفق هيغل مع اسبينوزا (١٦٣٢- ١٦٧٧) في أن الوجود الذي يسميه الأخير جوهرا ينتمي إلى المطلق وحده، وما العالم المتناهي سوى ظلّ للكل الروحي[1]، أي لله. ورغم أن هيغل يرفض مساواة فلسفته بوَحدة الوجود لأن العقل الإنساني عنده ليس الله، فهو جزئي ومتناه والإنسان يشعر بذلك، كما يشعر أنه منفصل عن الله، إلا أنه من الممكن القول إن هيغل يؤمن بالاتحاد الذي يتحقق من خلال العبادة. فهو يجعل من المطلق روحا خالصا في ماهيته وباطنه، أما التعينات الخارجية فهي مجرد تمظهر وتجلٍّ له. بينما ذهب اسبينوزا إلى كلام أوضح حين قال إن الفكر والامتداد أو الإله والطبيعة شيء واحد. ويقول هيغل: علاقة الروح بنفسه ليست وحدة

[1] جيمس كولينْز، الله في الفلسفة الحديثّة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة،، ص ٢٩٦.

تجريدية بدائية مثل جوهر اسبينوزا، كما إنه ليس جوهرا موضوعيا بل هو جوهر معرفي فردي. فهو الوعي الذاتي الذي يعرف نفسه في الروح الإلهي وفيه يكون حاضرا بوصفه لا متناهيا[1].

كان هيغل في البداية متأثرا بشيلينغ، وكان يطلق على فلسفة الهويّة لديه اسم "السبينوزية الكانطية". وتبنِّي هيغل لهذا الاتجاه جعل منه واحدا من المؤمنين بفكرة وَحدة الوجود أو مذهب المحايثة على طريقة اسبينوزا. وإذا كان رفض التعالي هو النقطة التي تقرب بين هيغل واسبينوز، فإن التباعد بينما بدأ يظهر بعد أن قرر هيغل الانفصال عن شيلينغ. فقد رفض هيغل فلسفة الجوهر ورفض ميتافيزيقا الفاهمة القائمة على أساس المنهج الرياضي الذي لا يناسب سوى الكم المحض. وهو يرى أن اسبينوزا، إذا كان أمينا لمبدأ المحايثة، فلا يسعه إلا أن يقبل بأن تكون الصفات والأحوال قائمة داخل الجوهر فحسب. أي أن يكون بإمكاننا أن نستنبطها منه باعتبارها تنوعات ضرورية له. إن ما ينقص عالم اسبينوزا بالنسبة إلى هيغل هو الصيرورة الديالكتيكية التي تهيمن على الكون في تصوره. صحيح أن اسبينوزا يرى أن كل تعين هو نفي، لكن ما ينقصه هو نفي النفي الذي هو مصدر الصيرورة في الواقع والفكر كما يرى[2].

[1] هيغل، تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية – المؤلفات، مجلد ٣، مكتبة المدولي، ط١، القاهرة ١٩٩٧، ص٢٩٣.

[2] رينيه سرو، هيغل والهيغلية، ترجمة: أدونيس العكرة، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣، ص١٧.

وإذا كـان المطلـق لـدى اسـبينوزا هـو اللامتنـاهي الـذي يحتـوي كـل تعيناته المتناهية، مما يعني أن خصائصه هي خصائص الشـيء المـادي، فإن المطلق عند هيغل ذات وليس جوهرا، وهو بالتالي صيرورة وتقـدم. المطلـق لدى اسبينوا امتداد وفكر، بالمعية[1]. أو لنقل هو الطبيعـة نفسـها متشـكلة. أمـا عنـد هيغـل فهـو مـادة وروح، بـالتّوالي، أي أن المطلـق هـو الطبيعـة بصـدد التشكل، فهو في حالة صيرورة.

الطبيعة بحسب هيغل هي الوجود الخارجي للفكرة المطلقة وهي تعلو بالتدريج من الآلية إلى الحياة إلى أن يبلغ الروح المطلق نهايتـه بـوعي ذاتـه. إن الكون يترابط فيه كل شيء على نحو ضروري تبعا لحتمية آليـة صـارمة، لدى اسبينوزا، والغائية ليست سوى وهم. لكن هيغل عى العكـس مـن ذلـك يقرن الغائية بالحتميّة ويرى أن التعيّن هـو فـي الوقـت نفسـه غائيّـة. فالطبيعـة تتطور جدليا من أجل تجلي الروح المطلق.

لـم يقـل هيغـل إن الله هـو الإنسـان، منـذ البدايـة، كمـا فعـل فيوربـاخ ومـاركس لاحقـا، ولـم يقـل إن الله متعـال ومفـارق، بـل قـال إن الله هـو اللامتنـاهي وإن الإنسـان هـو المتنـاهي. وهمـا مرتبطـان بعضـهما بـبعض ولا وجود لأحدهما دون الآخر. وكل منهما يعي ذاتـه مـن خـلال الآخـر. لكـن الإنسان الذي هو جزء من الكـون يتطـور ديالكتيكيـا إلـى أن يتحـد بـالروح المطلق. وهذا في الحقيقة انعكاس لإيمان هيغل بفكـرة الاتحـاد التـي تمثـل غاية الصيرورة التاريخية بالنسبة إليه. فهيغل لم يكن يؤمن بإلـه شخصـي أي

[1] م.ن، ص١٧.

إله واقعي خارج وعي الإنسان، بل كان يؤمن بإله بعض الصوفية أو إله الأديان الشرقية[1].

أدرك هيغل ان الله ليس جوهرا، كما يقول اسبينوزا، ولكنه من ناحية أخرى يقول إنه مادة وروح في حالة صيرورة، في حين أن الله اللامتناهي لا يمكن أن يكون مادة أو روحا لأنهما متناهيان. وبذلك لا معنى للصيرورة بالنسبة للذات الإلهية فهي كاملة بشكل مطلق ولا تحتاج لمثل هذه الصيرورة.

إن الدين مرحلة مهمة في صيرورة الوعي الجدلي لأنه تجلّ من تجليات الوعي في العالم، ولأنه تجلٍّ من تجلّيات الإله في الإنسان كما يصر هيغل على القول. فالوعي الديني هو وعي الإنسان بجوهره. وهو ارتقاء الوعي الإنسان بجوهره، وهو ارتقاء الوعي الانساني من الاهتمام باللامتناهي والكلي. إنه بحث الإنسان عن الله بوصفه المضمون الذي يشغل وعيه لأن "الله حقيقة فعلية"[2]. وعندما يواجه الدين اللامتناهي، فإن حقيقة تلك المواجهة هي معرفة الله أو وعي العلاقة بين الإنسان والله. وتلك المواجهة لها وجهان:

الأول: ظهور الإله الذاتي، أي وعيه لذاته.

الثاني: اتصال الإله بالإنسان أو الاستيعاب البشري له.

[1] م.ن، ص ٢٢.

[2] هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، مجلد١ (المكتبة الهيغلية)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٨، بيروت، ٢٠٠٧، ص٥٥.

ومعرفة الله لها أربعة أشكال عند هيغل: هي المعرفة المباشرة والشعور والتمثل والفكر.

١- **المعرفة المباشرة**: والشكل الرئيسي لهذه المعرفة هو الإيمان، أي الاعتقاد دون دليل تجريبي مباشر أو حدس عقلي. وهذا ما يسمى في المنطق بالعلم الحضوري الذي لا يحتاج إلى واسطة.

٢- **الشعور**: هو إيمان بواقعية الشيء دون حاجة إلى دليل. ويستند الإيمان إلى مصدر خارجي مثل شهادة الآخرين أو اعتراضهم، ومصدر داخلي هو شهادة الروح أو اعتراضها.

٣- **الفكر**: وهو الأساس التأملي للوعي الديني وعن طريقه يعي الإنسان وجوده بين عالمين عالم المتناهي وعالم اللامتناهي. فالإنسان وجود حسي محدود ومتناهي ومتغير، ولكنه من خلال الفكر والخشوع يعي أن وجوده المتناهي هو إحدى لحظات الوجود اللامتناهي، ويعي التعارض بين الروح الإلهي والإنسان[١].

رفض هيغل وَحدة الوجود السبينوزية، وآمن بالاتحاد والحلول معا، ففكرة الوَحدة تعني أنه منذ البداية لا يوجد إلا شيء واحد، أما الاتحاد أو الحلول فيعنيان وجود شيئين أو ذاتين يتحدان في التاريخ أو يحل أحدهما في الآخر. الاتحاد حركة صعودية ينفذها الروح الجزئي ليتحد بالروح

[١]حسن حنفي، تطور الفكر الديني، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ٥، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٩٢.

الكلي، والحلول حركة نزولية ينفذها الروح الكلي للحلول في الروح الجزئي.

إن الشعور الديني يبدأ، في رأي هيغل، في التناقض الكامن بين حياة الفرد المحدودة والروح الإلهي اللامتناهي، وفي رغبة الإنسان الجامحة لمسح هذا التناقض وردم الهوة. شعر هيغل بتلك الهوة وأحس بالقلق والتمزق وقال إن هناك حاجة لاتحاد كامل مع الكل[1]. فمضمون الدين الهيغلي هو وِحدة الإله والإنسان. إن العقل البشري في دائرة الفن والدين والفلسفة، يعرف، حسب هيغل، أنه هو الحقيقة كلها وأنه المطلق نفسه وهذا لا يكون إلا من خلال فكرة الاتحاد.

يختلف الاتحاد عن وَحدة الوجود. ولذلك عارض هيغل التوحيد بين فلسفته ومذهب وَحدة الوجود. وقال إن العقل البشري في تناهيه ومحدوديه ليس هو الله. بل إن أي موضوع فردي كالحجر أو الحيوان أو أي شيء مادي ليس هو ظل لله ولا هو مجرد وَهْم ولا هو الذات الإلهية عينها كما يرى أتباع مذهب وَحدة الوجود حيث هناك شيء واحد بالنسبة إليهم. إن هيغل يرى أن الانسان ليس هو العقل الكلي بل هو عقل جزئي فحسب ومع ذلك فالعقل الكلي كامن فيه وهو جوهري وأساسي. إن العقل الفردي يسعى لتحقيق غايات فردية لكنه يحقق في الوقت نفسه غايات كلية. وهو بذلك يطوّر الكلّي الكامن فيه. والعقل الكلي ليس شيئا آخر غير الله عند هيغل.

---

[1] هيغل، حياة يسوع، ترجمة: جورجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ٢٠٠٧، بيروت، ص٢٣.

لقد عارض هيغل فكرة وَحدة الوجود التي كانت منتشرة في عصره بعد أن تخلى عنها، لكنّه في المقابل كان يؤمن بفكرة الاتحاد. وكلتا المقولتين لا تُقنِع، وهي تؤدي إلى القول بالحتمية والضرورة ونفي الحرية والمسؤولية، كما فعل هيغل نفسه عندما أعطى للتاريخ القدرة على تقرير قدر الانسان دون استشارته. فعندما يكون الإنسان مجرد جزء من الكل فإنه لا يملك إلا أن يتبع ما يختاره الكل ويتجه في الاتجاه الذي يحدده الكل.

ويحاول هيغل تجاوز بعض التصورات المسيحية واليهودية المتداولة. ففي الشذرات التي نشرها نول بعنوان "روح المسيحية ومصيرها" يرى هيغل أن المقولة الأسمى التي ينبغي أن يبنى عليها الدين هي الحياة. وبواسطة الحب والحياة عارض هيغل حركة التنوير كما عارض كانط وأراد الاختلاف عن الجميع.

لقد أراد هيغل المصالحة بين الرّوح المتناهي والرّوح اللا متناهي من خلال هبوط اللامتناهي إلى مستوى المتناهي وارتفاع المتناهي على مستوى اللامتناهي أي من خلال الحلول والاتحاد. وعندما يتحقق ذلك، من خلال الصيرورة، فإن الروح المتناهي لن يكون سوى الروح اللامتناهي نفسه.

إن أساس التصور الهيغلي مبني على أن الله روح وأن هناك اتحاد بين روحين على طريقة بعض المتصوفة. والحقيقة هي أن الله ليس روحا، لأن الروح مخلوق أو هو من أمر الله كما يعبّر القرآن الكريم. إنه فعل من أفعال الله. والروح تبعا لذلك متناه ومحدود. أما الله فهو اللامتناهي واللامحدود، وهو ليس روحا، فلاشك أن الروح جزء من تركيب الإنسان المحدود وجزء

المحدود لا بد أن يكون محدودا. ولا يوجد في الواقع شيء اسمه الروح الكلي. فهو مجرد مفهوم في الذهن.

ولأجل ذلك فإن الحلول أو الاتحاد شيئان غير ممكنين. إن المتناهي والمحدود ناقص وفقير أما اللامتناهي واللامحدود فكامل وغني. والحلول أو الاتحاد يعنيان أن ينقلب الفقير غنيا والكامل ناقصا أو العكس. فإذا قلنا إن الله هو الأشياء والأشياء هي الله، فإن الأشياء ناقصة وفقيرة بينما الله كامل وغني. والقول بالحلول والاتحاد يعنيان أن الفقير والغني، الناقص والكامل كلاهما أصبح عين الآخر. وهذا محال لأن الكامل والغني ذاتا لا يمكن أن يصبح فقيرا وناقصا. والناقص الفقير بذاته لا يمكن أن يصبح كاملا وغنيا ذاتا. فالغنى هو عين الوجدان أما الفقر فهو عين الفقدان، ويستحيل أن يكون موجودا واحدا واجدا لكل شيء وفاقدا لشيء في وقت واحد.

فكرة الدين

يمثل الدين، باعتباره المرحلة الأولى من مراحل المعرفة المطلقة، عند هيغل، اللحظة التي تتحول فيها معرفة الله إلى فينومينولوجيا، أي تلك اللحظة التي يتجلى فيها الروح المطلق بما هو كذلك بحيث يظهر لذاته في اللحظة نفسها التي يظهر فيها للإنسان[1]. في مقاطع توبنغن ، يبدو أن هيغل كان يرى الدين مقوما رئيسا من مقومات الواقع الإنساني ما يعني تنزيل

[1] هيغل، حياة يسوع، م.س، ص٤١١.

الدّين ضمن السّياقات النّظرية التي التزم بها فكر التنوير والتقليد التيولوجي معا.

في تلك المقاطع يميّز هيغل بين الفكرة والمفهوم. فكرة الدين تحيل إلى الممارسة، أما مفهوم الدين فيحيل إلى نظام من المعارف والتعاليم الدينية. فهو يقول: "ما يكمن في مفهوم الدين هو أن الدين ليس عِلما بسيطا بالله وصفاته وعلاقتنا به وخلود نفوسنا وأنّه ليس معرفة تاريخية أو مماحكة بسيطة، بل يشغل الفؤاد ويؤثر في مشاعرنا وتعيُّن إراداتنا"[1]. فمفهوم الدين يحيل إلى نظام من المعارف والمبادئ والتعاليم فهو الوجه الإنساني للدين في جانبه العملي الذي يرتبط بالحرية. أما الفكرة، فهي تحيل إلى الجانب النظري المرتبط بالحقيقة. وهذا التميز يضمر فَهْمًا معيّنا للطرح التنويري الأوروبي آنذاك للدّين.

والتمييز بين المفهوم والفكرة، وهو نفسه التمييز بين المصداق والمفهوم في المنطق، أو بين النظري والعملي في تقسيم العقل، يتحرك في أفق نظري أوسع يريد استكشاف شروط إمكان التصوير العملي المطلق للحرية بما هي مطلب أخلاقي وسياسي وصولا إلى ربط الدين بالأخلاق ثم التنزيل الأخلاقي لاحقا للعنصر الديني لتكون المراوحة الهيغلية بين الدّين الذاتي ودين الشعب. فالأخلاقية الحقيقية هي التي تعمّق التفكير في الدّين والسياسة لتتجاوز الفردانية وتصل إلى الاندغام بالجمع الايتيقي.

[1] هيجل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٦، ص٤٦.

ولأجل ذلك، لا بد للدّين أن يغادر دائرة الفكر المحض ويخرج إلى أفق الموضوعية ليصبح وجودا بالفعل كما هي الديانات المحدَّدة المعروفة في العالم. أما الدين الوحيد الذي يتفق مع فكرة الدين ذاته، فهو المسيحية الشاوولية، في نظر هيغل. ففي هذا الدين يتحقق التطابق بين الإنسان والإله وكل العناصر الجوهرية للدين تتَّحد في كلٍّ واحدٍ في المسيحية. وما دامت تلك الجوانب منعزلة فإنها تبقى عقيمة. فكل تجربة هي تجربة ديالكتيكية بالضرورة. وإدراك الحقيقة كاملة لا يكون إلا في نهاية الحركة الجدلية.

لكن الحقيقة إن هذا الكلام لا ينطبق على المسيحية. فهي ديانة حسية، الإله فيها إنسان، والوعي فيها حسي، والدين فيها ناقص. وهي ليست دينا عالميا لأن المسيح أرسل فقط إلى بني إسرائيل وكان يقول: "لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل"[١].

وهذا كله يعني أن هيغل أراد قولبة نظامه الفلسفي من أجل أن يُظهر المسيحية نهايةً للدّين، أي القول بأنها الدين الكامل. كان هيغل متأثرا بتجربته الدينية الصارمة بين دروس البروتستنت والفكر اليوناني وفكر التنوير الأوروبي وفكرة وَحدة الوجود لدى اسبينوزا وأفكار شلاير ماخر وفيشته وشيلينغ. ولا شك أن فلسفته ورؤيته للدين جاءت مشبعة بعناصر من كل هذه المصادر.

ويعتبر هيغل أن تطور الأديان هو تطور منطقي لا زماني. ويبدو أنه يقول ذلك من أجل الهروب من معضلة تصنيف الإسلام. ولو كان الأمر غير

---

[١] انجيل متى، الاصحاح ١٥، عدد ٢٤-٢٦.

ذلك، لما عاد إلى الترتيب الزمني عند حديثه عن الفن. ففي الفن أدنى مرحلة هي أقدم مرحلة زمنيا. ومعلوم أن الاسلام هو خاتم الأديان الكبرى ونهايتها، وهو الأجدر بأن يكون الدين الكامل حسب النسق الهيغلي لو كان هيغل وفيّا له.

وكل الأديان حسب هيغل من إنتاج عقل واحد وروح واحد وهي مدينة للتدبير الإلهي للعالم. إنها الفكرة الشاملة ذاتها التي تظهر في هذه الأديان وانفصال بعضها عن بعض في الزمان والمكان.. لكن هيغل يتناقض مع نفسه هنا. إذ كيف يعتبر الأديان متماثلة بينما يعمد إلى تصنيفها بشكل تفاضلي ليعتبر بعضها محدودا وبعضها الآخر مطلقا؟ إن ذلك يعني أن هيغل يرى أن الأديان مختلفة جوهريا حدّ التناقض. والتناقض نجده واضحا بين أديان الوحي والأديان السّوقية، أو أديان الطبيعة والأديان المحدودة على السواء. فأديان الوحي الأصليّة تتبنّى القيم وتحارب الظلم وتتحرّك في الحياة، أما الأديان السّوقية أو العامية، فإنها تبرر للواقع وتعتزل الحياة، فهي لا تدّعي العمل من أجل تغيير الواقع على أساس مشروعها الخاص. ولو كانت الأديان تصدر كلها عن مصدر واحد، لما وجدنا كل تلك الاختلافات والتناقضات فيما بينها في العقائد والتشريعات..

صيرورة الروح في التاريخ

ما الذي يدفع الوعي الإنساني إلى اعتناق الدين؟ يرى هيغل أن الوعي في المراحل السابقة كان يهتم بالعالم ويتوجه اليه أي أنه كان يدرس

"الروح في عالمه"[1]. أما في الدين، فإن الوعي يدرس ذاته أي يدرس "الروح في ذاته"[2]. والتوجه إلى العالم وموضوعاته الحسية يقوم على التمايز بين الوعي بالموضوع والوعي بالذات. فالوعي بالدين ينبثق من داخل الإنسان باعتباره وعيا ذاتيا يحمل سمة الدين. يقول هيغل "الروح بما هو روح واع بذاته.. وموضوعا للوعي.. من حيث يتصور ذاته بذاته في الدين إنما يكون وعيا بلا ريب"[3]، أي يكون وعيا دينيا يعبر عن العلاقة بين الوعي الذاتي والإله الذي يسميه هيغل الروح الكلي أو المطلق أو الفكرة الشاملة. وهذه العلاقة تقوم في الوعي الإنساني ذاته وتوجد وتتحقق عن طريقه، فـ"الله هو الله لأنه يعرف ذاته بذاته، وعلاوة على ذلك، فإن معرفته بذاته هي وعيه لنفسه في الإنسان ومعرفة الإنسان لله، وهي المعرفة التي تمتد في ذاتها داخل المعرفة التي لدى الإنسان عن نفسه من الله" وهذا يعني أن ظهور الإله أو تجليه يعتمد على تطور وعي الإنسان. فالإله لا يعي ذاته إلا من خلال المراحل التي يجتازها الوعي الإنساني ليبلغ الوعي الكلي. ولذلك فإن الوعي الديني هو صلة الإنسان بالإله أو هو صلة الروح المطلق بالروح الجزئي، وهي صلة ذات طابع عياني غير مجرد.

ليس التاريخ إلا طريقا لمسيرة الروح عند هيغل. وهذا الروح ينتقل في تطوره من شعب إلى آخر إلى أن يستقر لدى الجرمان في المرحلة الرابعة. والعالم الشرقي هو المكان الذي انطلق منه الروح المطلق في

---

[1] هيغل، فينومينولوجيا الروح، م.ن، ص٦٦٦.

[2] م.ن، ص.ن.

[3] م.ن، ص.ن.

صيرورته التاريخية. فالشرق هو المكان الذي بدأت منه البشرية مسيرتها حسب هيغل. لكن الغرب اليوم بدأ يتحدث عن إفريقيا بداية للتاريخ ولم يعد يقبل أن تكون تلك البداية من الشرق لأسباب باتت معلومة. أما آسيا فهي قارة الاستبداد. بينما كان اليونان والرومان مجتمعات عبودية لا تعرف معنى الحرية الحقيقية، فقد كان هناك حر واحد أو بعض الأشخاص الأحرار.

هذا الروح يدخل التاريخ فيكون روح الأمة أو روح الشعب. الروح يدخل في أعماق التاريخ فتكون الدولة، ويدخل في الفرد فتكون الذاتية أو المعرفة العقلية المجردة، ليكون الإله بذلك الكائن الحر الذي تكمن جذوره في الفكر وحده. وبما أن الفكر ميزة للإنسان وحده وخاصية له، فإن الإله يتبدى من خلال ما ينتجه الإنسان من فكر. يظهر الإله في صور مختلفة أدناها الفن وأوسطها الدين وأعلاها الفلسفة حيث تظهر الصورة المكتملة لوعي الإله وتحققه العياني. يستعيد هيغل، هنا، فكرة الحلول المسيحية - الشاوولية حيث يتجسد الإله أو الروح المطلق في العياني أي فيما هو محسوس.

وهنا يفرض سؤال نفسه: أين يوجد الإله وأين يوجد الدين؟

عند هيغل "الإلهي إنما يوجد بصفة رئيسية فيما ينتجه الإنسان بذهنه هو (...) يظهر الإلهي ويجعله يتجلى على نحو أفضل مما تفعله الطبيعة"[1]. ولذلك فإن إله هيغل محايث للإنسان ومرتبط بوعيه وأقرب إليه من

---

[1] هيغل، تاريخ لفلسفة، م.س، ص ٣٠٢-٣٠٣.

الموضوعات الحسية المحيطة به. ووعي الإنسان بذاته هو وعيه بالله وهو طور من أطوار وعي الله بذاته. فالروح الإلهي يتجلى في ثلاثة مستويات هي الفن والدين والفلسفة. وهي مراحل ضرورية في تطور الوعي الإنساني. "وبمقدار ما يتجلى الروح الإلهي في كل إنسان أو كل ذات بشرية، تكون الروح التي فهمت الروح المطلق هي الروح الذاتي"[1]، أي إن الإنسان باعتباره نوعا بلغ المعرفة العقلية الخالصة اي أن الروح الإلهي لا يتجلى في الأفراد وإنما في الشعوب ونتاجاتها الحضارية.

الروح الإلهي، عند هيغل، يحتاج إلى الإنسان كي يعيَ نفسه، ومن هنا اعتبار هيغل ملحدا عند البعض. بل إن الروح الإلهي عنده يحتاج أيضا إلى الزمن لأن وعيه لذاته لا يتم دفعة واحدة بل على مراحل متطوّرة على امتداد التاريخ. لكن هيغل لا يعتبر نفسه ملحدا فهو يقول: "الإنسان وحده الذي يمكن أن يكون له دين، والحيوانات تفتقر إلى الدين بقدر ما تفتقر إلى القانون والأخلاق"[2] . يبقى الدين ميزة إنسانية مادام الإنسان مفكرا وواعيا يسعى إلى معرفة الروح الإلهي المطلق واللامتناهي والخالد، فيرتفع بهذا السعي من المحدود الى اللامحدود، ومن الفردي إلى الكلي. إن الدين، عند هيغل، هو وعي الروح بذاته، وهو ليس علما للروح بذاته، لأنّ علم الروح علم مطلق يجاوز مرحلة الوعي الديني.

لكن هيغل يرى أن الوعي الديني يدرك موضوعه، ولكن ليس على أساس أنه من موضوعات الحس ولا على أساس أنه من موضوعات التصور

---

[1] م.ن، ٣٠٣.

[2] هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، م.س، ص٤٧ — ٤٣.

الخالص عن طريق ما يسميه التمثل الذي هو عملية عقلية لا تستخدم الأفكار العقلية وإنما التصوير والرمز للتعبير عن الحقيقة المطلقة مثل السعادة عند الفارابي. ولذلك يعتبر هيغل أن موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين. فهو يقول: "ان للفلسفة والدين موضوعا مشتركا وأعني به الحق على نحو مطلق أي أن الله من حيث هو مطلق في ذاته والإنسان من حيث علاقته به. فقد أفصح الناس في دياناتهم عن وعيهم بالوجود الأسمى. وإلى هذا الحد تكون الديانات هي الإنجاز الأسمى للعقل"[1].

مراحل تطور الوعي الديني

يتطور الوعي الديني عند هيغل في ثلاث لحظات تقابل لحظات تطور الفكر:

- **لحظة الكلية**: ويمثلها الروح الإلهي أو العقل الكلي.
- **لحظة الجزئية**: وهي لحظة انفصال الإله عن الإنسان أو انفصال العقل الكلي عن العقل الجزئي. وعندما يعي الانسان هذا الانفصال يشعر بالخطيئة والبؤس والشقاء.
- **لحظة الفردية**: وهي لحظة عودة العقل الجزئي إلى العقل الكلي أو لحظة تصالح الإنسان مع الإله من خلال العبادة.

[1] هيغل، تاريخ الفلسفة، م.س، ص٢٩٤.

تطور صور الدّين

يتطور الدين في التاريخ كما يتطور الوعي الإنساني، وفي تقابـل معـه، بالنسبة إلى هيغـل. ويتنـاول هيغـل كـل ديـن مـن ثلاثـة جوانـب. الأول هـو الفكرة، والمقصود بها درجة تطور ذلك الدين من التطور العام للدين الـذي هو التطور العام للروح أو الفكرة أو العقل. والثاني هو التمثل أو كيفية ظهور ذلك الدين في الذهن وفي الفهم. أي التعبير الحضـاري لـدى شـعب أو أمـة معينة عن ذلك الدين. والثالث العبادة بمعنى كيفية ممارسة الـدِّين فـي حيـاة الجماعة.

إن هذا يعني أن الوعي الديني يتطور لدى هيغل من خلال اللحظـات الثلاثة؛ الكلية والجزئية والفردية فـي التـاريخ. وتغيّـر دور العبـادة يعبّـر عـن الممارسات العملية للدين في حياة الفرد والجماعة. ومـن الواضـح أن هيغـل كـان يريـد إسـقاط أفكـار مسـبقة حـول الأمـة الجرمانيـة باعتبارهـا وريثـة الحضارات، كما يريدها، وهو، بذلك، يعكس شعورا قوميا ورغبة في إعطاء أساس تاريخي للدولة التي يؤمن بها والعصر الذي عـاش فيـه وفلسـفته التـي يراها نهاية للفلسفة.

ويتطور الوعي الديني من خلال تجلياته في فينومينولوجيـا الـروح فـي ثلاث صور للدين هي:

١- الدين المحدد

الـدين المحَـدَّد او الـدين المحـدود هـو الـدين المتعـين، وهـو ديـن الشعوب البدائية في أفريقيـا وآسـيا وأمريكـا الجنوبيـة علـى أسـاس أن هـذا

الدين أقل تطورا من المسيحية التي يدين بها الأوروبيون. ويشمل الدين المحدد الديانات الأتنولوجية، أي الديانات التي هي خارج الفكرة مثل الديانة الفيتشية والتاوية والبوذية والبراهمانية والمانوية والزرادشية والمصرية القديمة ديانة السرّ. وهذه كلها أقسام للدين الطبيعي. ثم اليهودية التي يسميها دين الجلال، واليونانية التي يسميها دين الجمال، والرومانية التي يسميها دين الغائية. وهي أقسام لدين الفردية الروحية.

أ- دين الطبيعة

ويسميه هيغل أيضا الدين المباشر. وهو ليس الدّين الطّبيعي الذي يدعو إلى تنصيب العقل وحده مرشدا بعيدا عن الأنظمة الكهنوتية وإملاءاتها، كما نجد ذلك لدى هيوم وروسو مثلا، بل المقصود به الأديان البدائية حيث ألّهَ الإنسان الشجر والحيوان. هو دين الحس المباشر الذي تمحى معه حرية الفرد، لأنه دين خارج الفكرة التي تجعل الإنسان حرا. وهو الدّين الذي تتوحد فيه الروح مع الطبيعة بعد أن عجزت عن السيطرة على الطبيعة. فالإنسان في هذه المرحلة لم يعرف أن الرّوح هو الكائن الأسمى والمطلق. وإدراك الحقيقة يعني تجاوز دين الطبيعة. إن الإنسان عندما يدرك المطلق على أنه كائن أقل من الروح كالجوهر المادي مثلا، أو القوة، فإن المبدأ الروحي لا يعرف أنه الكائن المسيطر والخالق على الطبيعة ولذلك يرى دين الطبيعة أن الانسان لا يزال جزءا من الطبيعة[1]، ولم يشعر بفكرة الإنسان نفسه ولا تزال الروح بلا حرية.

[1] ولتر ستيس، فلسفة الروح، م.س، ص ١٧٨.

والدين الطبيعي يقوم على الخيال أو على التاريخ. فهو دين معارض للعقل والروح معا. يبدأ هذا الدين بالخطيئة والسقوط والطرد من الجنّة بسبب ممارسة حرية الاختيار. فالدين الطبيعي لابد أن يعترف بالخطيئة الأولى ولابد أن يقر بالحتمية والضرورة. وهيغل يستعمل لفظ "الطبيعة" بمعنى خاص قضى على أفكار فلسفة التنوير الأوروبية في تصورها للطبيعة باعتبارها عقلا وحرية وبراءة.

وعندما نستحضر لحظات الدين الثلاثة: الفكرة والتمثل الحسي والعبادة، نجد أن الدين الطبيعي يقوم، من حيث الفكرة، على تصور واحد للكون وهو وَحدة الوجود أي وجود اللانهائي في النهائي بطريقة مباشرة كما يقول جاكوبي: الله هو الوجود في كل موجود. أو كما يقول برمنيدس بشكل أوضح: الوجود هو الواحد أو هو الكل. أما التمثل الحسي لدين الطبيعة فهو اعتبار أن الطبيعة هي الإله كما هو الحال عند اسبينوزا، فالطبيعة هي الموجود المباشر وما يهم فيها هو قوتها وما يحركها هو الحياة الكامنة فيها.

إن الإنسان، في تلك المرحلة، يتطابق الوعي الديني لديه مع الوعي المعرفي العام. فالحسي في هذا الدين هو الإله أو الروح الإلهي. والمثال هو ديانات الشرق القديم، لأن "شمس الروح قد أشرقت من هناك"[1]. فوعي الإنسان الشرقي وعْيٌ عام متعيّن في الطبيعة وغارق فيها، لأنه يعجز عن فهمها كما يعجز عن فهم ذاته.

---

[1] هيغل، تاريخ الفلسفة، م.س، ص ٣٧٠.

ويشمل الدين الطبيعي ثلاثة مجموعات هي دين السحر ودين الجوهر ودين الذاتية المجردة. وينقسم دين السحر إلى دينين: دين السحر المباشر كما نجده عند قبائل الإسكيمو وإفريقيا. ودين السحر غير المباشر أو الموضع الصوري كما نجده في الصين.

أولا: دين السحر

- **دين السحر المباشر**

وهو يقوم على الخوف من الله والرغبة في إخضاع الطبيعة والسيادة عليها بالإرادة السحرية وليس بالصلاة. فهناك فرق بين الصلاة والسحر وهو ما غاب على كانط. إن الصلاة خطاب وتواصل مع الله، أما السحر فإنه يتبع طبيعة الإنسان ورغباته. ودين السحر المباشر هو عند هيغل أقدم صور الدين وأكثرها توحشا. فليس لدى أتباع هذا الدين أية فكرة عن الروح أو الموجودات العلوية أو أي جوهر معارض لوجودهم التجريبي أو خلود الروح. وهي شعوب تقدر الشمس والقمر دون عبادتها، ولا تعبد صورة لأي حيوان. لكنها تستعدي الموتى وتنبئ عن المستقبل. والإسكيمو هم أحط الشعوب، أما الأفارقة فهم سحرة.

- **دين السحر غير المباشر**

أما السحر غير المباشر فإنه يحتوي على درجة من الوعي بالذات. والذات تكون فيه مستقلة نسبيا عن الموضوع وتمارس العبادة الحرة. والتموضع هو الإيمان بوجود قوة مستقلة خارجة عنه في حيوان الفيتشية تسمّى شيطانا أو جنّا، وبها يتم التوسّط من أجل استدعاء أرواح الموتى.

وقد وجد هذا السحر غير المباشر في الصين في دين الف وخمسون سنة قبل الميلاد، وكذلك في التاوية ولكن الدين الرسمي للدولة كان دين السماء، دين تيين الذي يحكم بمساعدة الجن. والتاوية طريقة كما قدّمها كونفوسيوش المعاصر لفيثاغوراس. والصينيون هم أكثر شعوب الأرض ميلا إلى الخرافة.

ثانيا: دين الجوهر

ويشمل أيضا دينين هما دين الموجود بذاته ودين الخيال.

أ- دين الموجود بذاته

وهو أول تحديد حقيقي للإله. وهو ما انعكس في فكر اسبينوزا. وهذا الدين يوجد في صورة حسية مشخصة في تاو أو بوذا أو فو في الصين أو في منغوليا أو في التبت. وهذا الموجود هو أقرب في ذاته إلى العدم واللاوجود. سماه انكساغوراس العقل وسماه شيلينغ الحس.. وهذه هي وَحدة الوجود المجرّدة التي تميز الشّرق عن الغرب صاحب الذاتية الخالصة[1].

ب- دين الخيال: يؤكد هذا الدّين على وجود جوهر مستقل يحفظ كل شيء. تذوب الذات لتفنى في فشنو وسيوا. والخيال هو لتمثيل الأشياء في صورة إنسانية أو حيوانية. ويصبح العالم الإلهي مجرد خيال. نجد التمثل

[1] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ط٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠، ص١٧٣.

الحسي لهذا الدين في الهند وإلى حد ما في اليونان. وهذه الصورة هي الشكل الأولي للتجسد المسيحي. وهدف العبادة هو الاتحاد ببراهما، رمز الخير والعدل، وهو عبادة بلا طقوس ولا معابد بل بالفكر وحده فالفكر أعلى درجات النشاط الديني. وفي هذا الدين يكون غياب الذاتية أول درجات ظهورها.

ثالثا: دين الذاتية المجردة

وهو بدوره يشمل دينين: دين الخير والنور ودين السر.

أ- دين الخير والنور

وهو من الديانات الفارسية، والمانوية بشكل خاص، حيث الصراع بين الخير والشر أو النور والظلمة. فالله هو الخير والنور وهو في صراع دائم مع الشر والظلمة. والعبادة إنما تكون في أن يحيا الإنسان حياة الخير والنور ويبتعد عن حياة الشر والظلمة. وهذه الديانة هي أفضل تعبير عن الاستبداد السياسي في تلك العصور حيث يوجد محور واحد يدور حوله الناس وهو الحاكم بوصفه الحر الوحيد الواعي بذاته، والأب للجماعة والذي يفرض ما هو جوهري. أما الباقون فهم مجرد عبيد. ولذلك فإن الخوف والاستبداد هما السائدان في الشرق.

ب- دين السر

هو دين المصريين القدامى. الإله في هذا الدين ذات. والذات رمز للمجرد. ولا توجد فيه معجزات بل أشياء جميلة مثل الإيمان بالخلود والبعث. وتكون العبادة لمظاهر الذات في الحيوان مثل عجل أبيس أو

أرواح الأموات التي بنيت لأجلها الأهرامات. ويعقد هيغل مقارنات عديدة بين الأساطير المصرية القديمة والأساطير اليونانية والفارسية المشابهة. وينتهي إلى أن سر الديانة المصرية يكمن في لغز أبي الهول[1].

إن هذه الديانة تؤنسن الإله كما تفعل الديانات الشرقية. أي أن الإلهي في هذه الأديان يتجسد في الإنسان بوصفه موضوعا طبيعيا كالنبات والحيوان. ففرعون مصر الحاكم كان يرى نفسه ويراه الناس إلها. وبوذا أصبح إلها عند تلامذته، ويسمونه الإله الموجود الدائم . في هذه اللحظة يبدأ الوعي الديني بتحقيق نوع من التمازج بين ما هو حيواني وما هو إنساني كما في تمثال أبي الهول الذي نصفه إنسان ونصفه حيوان. بات الوعي الديني في هذه المرحلة صانعا بارعا يشكل إلهه بكلتا يديه ليطغى بذلك الرمز الإنساني والتصوير تمهيدا للانتقال إلى المرحلة التالية.

ويلاحظ حسن حنفي أن تقسيم هيغل للأديان الشرقية ليس جامعا مانعا فدين الخيال موجود في الديانة الهندية واليونانية على السواء. والتاوية هي من أديان السحر وأديان الجوهر على السواء. وأديان الهند تتراوح بين دين الجوهر ودين الواحد. ولا غرابة فقد استقى هيغل معلوماته من كتب الرحالة والمستكشفين والمبشرين مثل الكابتن باري والمبشر كافازي[2]. وهي كتب صيغت بعقلية أوروبية قائمة على التحيز والنظرة الاحتقارية للشرق الذي اعتبر متخلفا ليس فقط في حضاراته وإنما أيضا في تكوينه البدني والعقلي. وعندما يهتم هيغل بالديانات الشرقية، فلا يهمه إلا أن يأخذ منها

---

[1] م.ن، ص١٧٣.

[2] م.ن، ص ١٧٤.

أفكاره الأساسية في الاتحاد والحلول والتجسد كما فعل قبله المؤسسون للمسيحية الشاوولية المتداولة.

١- دين الفردية المحدد

اللحظة الأولى في دين الفردية المحدد هو دين الطبيعة الذي يبدأ في اللحظة التي وضع فيها الروح في الطبيعة. أما اللحظة الثانية فهي حين ترفع فيها الروح على الجانب الطبيعي، فترجح الروح على الطبيعة، وتعطى الأولوية للفكر على الأشياء. تصبح الطبيعة عرضا في مقابل الجوهر ومظهرا في مقابل الحقيقة. ويبدو ذلك من خلال صورتين. الأولى وجود إله مجرد معال على الطبيعة. والثانية صورة الطبيعة إلها أي تأليه الطبيعة، وهي صورة تعطي دين الفردية. وتنشأ صورة ثالثة من مضمون الفكرة على أنها غائية الطبيعة ولكنها غائية متناهية، لأنها غاية خارجية. أما الغائية اللامتناهية فهي غائية الروح وهي تتحقق بذاتها ولذاتها.. فالصورة الأولى هي دين الجلال والصورة الثانية هي دين الجمال أما الصورة الثالثة فهي دين الغائية.

أ- دين الجلال

وهو دين الواحد الذي يملك القدرة المطلقة. وفيه أن الإله تجلَّى في الكون متصفا بصفات العدل والخير من خلال شعب الله المختار. وهذا الإله هو الذي يرعى العالم من البداية وحتى النهاية. والوعي الإنساني في هذا الدّين يعي اللهَ متصفا بالقدرة المطلقة وبصفات العدل والخير . كما يعي

أيضا انفصاله وتناهيه وقدرته المحدودة وهو لذلك وَعْي شقي. لكن هيغل يستدرك ليقول إن الإنسان، في اليهودية، لا يعي اللهَ فكرةً مجردة ومطلقة لأنه إنسان ذو طبيعة حسية ومادية. والأشياء تبعا لذلك ليس لها قيمة في ذاتها وليست مستقلة. بل هي متناهية ومخلوقة ومحفوظة. أما المعجزات، فهي من أجل إثبات ظهور الإله بشكل مفاجئ في الطبيعة. ويقوم دين الجلال ممثلا في اليهودية على ثنائية الحلال والحرام. والحق والباطل والخير والشر والخطيئة والعقاب كما في قصة آدم وحواء. والعبادة فيه تستند إلى استعداد شعوري لكنها تقوم على الخوف والرغبة. وتستخدم فيها الأضاحي والقرابين.

والحقيقة، إن وصف هيغل لليهودية غير صحيح في كثير من جوانبه. فهو دين حسي يعتبر الإله ماديا مجسما كما تصوره التوراة. فهو يتمشي في الجنة ويصارع يعقوب.. ولم يستطع اللاهوت اليهودي التخلص من الشعور الحسي اليهودي للتوحيد، أو من ثقله الطبيعي كما يقول برغسون. لقد تغلب التجسيم على التنزيه، والحسية على التجريد. فعبادة الأصنام والتعاويذ وتابوت العهد كلها مظاهر حسية علبت نزعة التجريد. ولا نظن أن هيغل يتحدث عن دين موسى قبل أن يتعرض للتزييف. فهو يتعامل بلا شك مع اليهودية المتداولة.

أما اعتبار اليهود شعب الله المختار، فهذا ما رفضه بعض اليهود مثل اسبينوزا. وإذا كان الله قد فضّل اليهود في مرحلة معينة لأنهم كانوا موحدين، في وسط وثني، كما دعاهم موسى، فإنّ تلك المرحلة لم تستمر

وانتهت منذ قرون طويلة. فقد نقض اليهود الميثاق وعصوا رسولهم وقتلوا الأنبياء كما أكد القرآن.

كما أن هناك مفارقة أخرى في تصنيف هيغل وهي وضعه اليهودية ضمن دين الفردية الروحية أي في اللحظة الثانية من الدين المحدد ليجعل منها دينا وثنيا. في حين ان التقليد المسيحي يجعل من اليهودية جزء من المسيحية. ولذلك تجمع التوراة والأسفار والأناجيل والرسائل في كتاب واحد يسمونه "الكتاب المقدس". ولعل هيغل أراد بذلك أن يقول لنا إن المسيحية هي دين الوحي الوحيد.

ب- دين الجمال

وهو دين اليونان، وهو دين الضّرورة الكونية كما عبر عنها الشعراء، في مقابل الحرية الفردية التي عبر عنها الفلاسفة. وهي ضرورة مجردة ومطلقة. لكن هذه الضرورة هي صورة الحرية ومن ثم ظهرت من خلال الضرورة الذاتية والأخلاقية والتعبير عن الوجود في عمل يعبّر عن الروح. والضرورة هنا هي الإله كما أن الإله هو الضرورة. والفكرة هي الصورة الإنسانية للضرورة. وقد صورت الديانة اليونانية الإله الذي تعبده في شكل إنسان عياني. وهي صورة أخرى عن التجسيد الشاوولي.

وفي هذا الدين، يتطابق الوعي الديني مع مرحلة الوعي بالذات. فالوعي اليوناني هو وعي يثبت ذاته ويؤكدها من خلال تشكيل المادة الطبيعية، كما هي الحجارة، في صورة عمل فني. فهو يقوم على فكرة الجمال بوصفها فكرة إلهية. يظهر الروح الإلهي في الأشكال الفنية التي

تحاكي صور الآلهة تسمى "أرواحا جلية لشعوب تعي ذاتها"[1] وتملك حريتها. ويعبر الفن اليوناني عن الوعي الديني للناس من خلال الفنون التجسيمية مثل النحت الذي يمثل الجانب الخارجي لهذا الوعي.

وتعبر الآلهة في الديانة اليونانية عن قوى الإنسان والطبيعة، فهي ديانة تنزع إلى تشخيص الطبيعة وتوحيد الروح والطبيعة، بل تُخضِع الطبيعة إلى قوى روحية. والآلهة اليونانية آلهة فردية. فهناك آلهة متعددة للجمال والحكمة والظواهر الطبيعية.. مثل زيوس وبروميثيوس.. الآلهة في اليونان من صنع الخيال وهي تعكس تراوحا بين نزعات الحرية والضرورة، والعام والفردي، والحسي والتجريدي.

وتمثل الأناشيد الجانب الداخلي له. والوحدة بين الداخل والخارج تتحقق من خلال العبادة التي تَظهر في احتفالات اليونانيين. والتمثال الجميل عمل فني حي تتجلى فيه الروح معبرة عن سر الوجود والحياة. وإذا كانت الصورة الأولى عكست محاكاة لصور الآلهة، فإن الصورة الثانية عمل فني حي يشتمل على فكرة تأليه الإنسان باعتباره روحا. أما الصورة الثالثة فهي تعكس انتقال الوعي الديني من عالم الرياضة والتناسق الجسمي الجميل إلى عالم الأدب حيث يتمثل الوعي الديني من خلال اللغة في أشعار هوميروس وتراجيديا سودوكليس وكوميديا أرسطو فانيس.

والحقيقة، إن كانط سبق هيغل في التمييز بين الجمال والجلال. فالجمال يتمثل في الموضوع المجدد. أما الجلال فيتمثل في موضوع لا

[1] هيغل، فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق، ص ٦٣٧.

صورة له أي لا محدود. ولذلك تتعلق فكرة الجلال بالوجود الإلهي. أما هيغل فميّز بين دين الجلال الذي تمثله اليهودية، في رأيه، ودين الجمال الذي تمثله ديانة الفن اليونانية.

لكن فكرة الجمال أصبحت هي الأكثر تعلقا بالوجود الإلهي لأنها تعبر عن وعي ديني أكثر تطورا عما تعبر عنه فكرة الجلال وبهذا يكون هيغل قد قلب فكرة كانط رأسا على عقب.

غير أن الجمال، الذي هو صفة الله، يعني الكمال. فالكامل هو وحده الجميل بشكل مطلق. أما الكائنات الناقصة، فإنها تحتوي، دائما، على جوانب من القبح. وعندما نجد لدى اليونان ذلك الكم الهائل من الآلهة، فإن ذلك يعني أنها ناقصة جميعا ولا يوجد بينها إله كامل وجميل. ولو كان، بينها، إله كامل لما بقي للإلهة الأخرى دور أو أهمية. وبكلمة أخرى، يحيل تعدد الآلهة إلى تعدد مهامها ووظائفها التي لا يستطيع إله واحد القيام بها. ولأجل ذلك، فإن الجمال الحقيقي لا يوجد إلا في الدين الذي يرى أن له إلها واحدا كاملا وجميلا وجامعا في ذاته لكل صفات الجلال. وهذا مالا نجده خارج أديان الوحي لا سيما الإسلام الذي يجعل من الله كاملا وجميلا وجليلا بشكل مطلق.

ت- دين الغائية

وهو يأتي بعد دين الفن ليجمع الجلال والجمال. ويتمثل في دين الرومان، حيث يتحول الدين من الذاتية إلى الموضوعية، ومن النظر والتأمل إلى الفعل والعمل، فتتحد غايات الإنسان مع غايات الله. الغائية النهائية هنا

هي الدولة. وتتم العبادة من خلال الإيمان بالدولة والانضمام للجيش. وقـوة الإمبراطور في هـذا الـدين مطلقـة مثـل قـوة الـروح الإلهـي. ويأخـذ الـوعي الديني في هذه المرحلة طابعا حسيا لأن حاجات الإنسان تنحصر في رغباتـه وغرائزه. ورغم أن الغاية النهائية لهذا الدين هي الدولة إلا انها ليست الدولـة بمعناها الحقيقي، وإنما الفرد منفصلا عن الدولة. أي باعتباره شخصـا ولـيس باعتباره مواطنا.

لكن عيب هذا الدين هو أن الغائية فيه خارجية والمؤمنون به أنـانيون. ورغم أنه لا يوجد فرق بين الديانة اليونانية والديانة الرومانية من حيث البنية الأسـطورية، إلا أن هيغـل يأخـذ مـن اليونـان فلسـفتهم ويأخـذ مـن الرومـان حياتهم السياسية. لكن سؤالا يبقى مطروحـا: إذا كـان هيغـل يقـر أن الغائيـة تشـمل كـل الأديـان وليسـت مقتصـرة علـى ديـن بعينـه، فلمـاذا اعتبـر ديـن الرومان، وحده، دين الغائية؟

يبقى العالم الروماني، في نظر هيغل، انعكاسا لفردية اجتماعية يـتحكم فيها عاملان: الأول: هو السيادة المطلقة للدولة. والثاني: هو السـيطرة الكاملـة للملكية الفردية. فالسيطرة المطلقة للإمبراطور أبعدت الناس عن العمـل مـن أجل الصالح العـام وجعلـتهم يركنـون إلـى العمـل الفـردي. وهـذا مـا جعـل الوعي الديني لديهم وعيا بالفرد والإنسان وليس وعيا بالروح الإلهي. وهـذه الحالة هي التي جعلت الحاجة ماسة إلى الإرتقاء بوعي الإنسان الـديني إلـى مرحلة أعلى تتمثل في الدين المسيحي الذي يسميه هيغل الدّين المطلق.

٣- الدّين المطلق

يسمي هيغل المسيحية دينا مطلقا ويدعوه في "فينومينولوجيا الروح" بالدين الظاهر والبيّن لكل وعي[1]. فهو يرى أن المسيحية دين إنساني شامل وليس موجها إلى شعب معين لأن الروح المطلق يتجلى في صورة المسيح ولا يخص بدعوته شعبا دون آخر.

والمسيحية، عند هيغل، تمثل بعدا روحيا يرفع الوعي الديني إلى أعلى درجات الروحية من خلال الوعي بالواقع المعيش، فهي عنده نهاية تطور الأديان. وهي الدين الذي استطاع أن يتجاوز حسية الدين الطبيعي وماديته، كما استطاع أن يتجاوز صورية دين الفردية الروحانية وضرورياته. والمسيحية حسب هيغل هي الدين الوحيد الذي تَمثَّل رسالة السماء لأنّه وحده وحي الله وكلمته. وهي كلمة كونية تظهر في التاريخ وتتجسد في المسيح. فالكون كله مظهر للكلمة وهو معنى كلمة الألمانية التي تعني الوحي أو الكشف. وفكرة الروح الإلهي حاضرة لدى المسيحي باستمرار وجميع أهدافه تحمل بعدا روحيا يجعلها قابلة لتحقق دون اللجوء كثيرا إلى الحسيات[2].

لكن المسيحية المتداولة عقيدة أسسها بولس والكنيسة، وهي قائمة على التثليث الذي يؤمن بثلاثة أقانيم هي الآب والابن والروح القدس. وهي بعيدة عن التنزيه والتجريد لأنها تؤمن باتحاد الناسوت واللاهوت في شخص المسيح. ولا ترى الله مجردا ومنزها عن الحلول والاتحاد والجسمية.

---

[1] هيغل، فينومينولوجيا الروح، م.س، ص٨١٧.

[2] عامر عبد زيد، قراءة في تكوين الفكر المسيحي، مجلة دراسات الأديان، العدد ١٥، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٨، ص ٨٠.

فالله في مسيحية بولس محدودٌ، وليس مطلقا، لأن الاطلاق يحتاج إلى التنزيه والتجريد. ورغم محاولة تحديد الله، إلا أن القدماء لم يستطيعوا إدراك التثليث إلا بالخيال أو التجريد. وحتى يعقوب بوهمه فإنه تصوره على أنه خيال مخلوط بالحقيقة[1].

لقد كرّس هيغل للمسيحية أطول شروحاته. وإذا كانت المسيحية تدور حول عقيدة التجسيد من خلال حلول الإلهي في البشري، بما إن حلول الإله في المسيحية متحقق في المسيح، فإن هيغل أخذ الفكرة وأعطاها أبعادا جديدة. كان كانط يفصل بين الإيمان والعقل. لكن هيغل أراد أن يرفع الإيمان المسيحي إلى مستوى العقل من خلال تأويل العقائد المسيحية تأويلا نظريا. ففي عقيدة التثليث، وجد هيغل القضايا الثلاث التي تميز المنطق وهي الفردية والجزئية والكلية. فالآب هو الكلي أي الفكر المحض ونشاطه العلم. والكلي الإلهي يتخذ بنفسه صفة الجزئية وصفة التفارق ويخلق من فكرة واحدة أفكارا متعددة. وينبثق الابن من الآب انبثاقا سرمديا. وفي النهاية يعود الروح إلى ذاته ويتعرف إلى موضوعه من حيث مطابقته لذاته. وبذلك ينتهي التفارق من خلال المحبة ويصبح الإله روحا مطلقة.

لقد أراد هيغل إقامة التطابق بين الأقانيم الثلاثة وتطور الفكرة الشاملة التي تنتقل من الكلي إلى الجزئي ثم إلى الفردي. فالآب هو الروح الإلهي في ذاته ولذاته قبل خلق العالم. وهو الكلي. والابن هو المسيح الذي يراه

[1] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، م.س، ص١٧٧.

هيغل إلها بعد خلق العالم وهو جزئي. والروح القدس هو الكنيسة التي تمثل اتحاد الإله بالإنسان الفرد. وكما أن الفكرة الشاملة واحدة لا تنقسم، كذلك الإله في جميع أبعاده.

والتثليث عند هيغل ظاهره الأقانيم وباطنه الروح الإلهي الذي هو الجوهر الأساسي للوجود. فهو "الماهية الأزلية والمضاهية لنفسها والبسيطة.. التي لها دلالة الروح المطلق"[1]. ولأن الروح المطلق هو وحده الروح المطلق هو وحدة الروح الذاتي مع الروح الموضوعي، فإن الإله وحدة الفكر مع الواقع. وهذا الاختلاف في داخله يسمح له بالخلق فيخرج منه العالم كما يخرج الجزئي من الكلي في المنطق.

الآب هو نفسه، لكنه غيره في العالم. والإنسان بوصفه روحا محدودا منفصلا عن الإله، لكنه متضمن طبيعة إلهية تمثلها الروح. إن هيغل بهذا المعنى يعتبر أن إلهه مكون من تناقضات. والحقيقة إن هيغل لم يستخدم كلمة يخلق بل كلمة يطلق ويسمح بالإيجاد. أي إن العالم الذي يعبر عن جوهرية وجود الإله عند هيغل هو العالم أو الابن الأبدي. وبهذا يصبح القول إن الإله أنجب ابنا في المسيحية تعبير ديني عن فكرة فلسفية تتحدث عن موضع الروح الإلهي في الطبيعة.

والوعي الديني، تبعا لذلك، ليس وعيا عقليا خالصا بل يتضمن شيئا من التمثّل الحسي. فقصة الخلق هي تشبيه لفكرة تموضع الإله الهيغلي في الطبيعة. وهذه الفكرة هي تطبيق لجدلية هيغل الشاملة، واستحالة الروح

---

[1] هيغل، فينومينولوجيا الروح، م.س، ص٧٣٤.

الإلهي إلى بشر هو المضمون البسيط للدين المطلق أي المسيحية كما يرى[1].

وظهور الإله في شكل إنسان يسمع ويرى ويلمس، يفرح ويحزن.. يحقق التصالح بين المتناهي واللامتناهي، بين الجزئي والكلي، بين الإنساني والإلهي. وتجلِّي الآب في صورة الابن يعني تمظهر الإله في شكل وجود متعين. ولذلك فإن الوعي الديني يحس تلك الألوهية[2] أي إنه يراها ويلمسها.

وملكوت الابن هو، أولا، عالم الخلق والإنسان والخطيئة، وثانيا، عالم الإنسان والمصالحة. الأول يمثل حركة السقوط والطرد والحرمان، والثاني عالم الرفع والرجوع والفداء من خلال الابن. يخلق الإنسان خاضعا للظروف، غارقا في الحس ثم يكتشف الفكر. وبعد الفداء بالابن يتحول الإنسان إلى إنسان متوسط داخل الفكر ويكتشف الذاتية والحرية.

وهنا حديث هيغل عن موت الإله الذي اعتبره إلغاءً للوجود المتعين له والعودة بالروح إلى مستوى الماهية الإلهية، ليكون موت الإله الذي تمظهر في المسيح بحثا حقيقيا عن الروح. فلحظة الموت ليست لحظة نفي للإله ذاته بل هي لحظة تمظهر جديد يتحول فيه إلى روح كلي يعيش في وعي الإنسان المسيحي. وبذلك تكون الماهية الإلهية قد بلغت قمتها[3]، وأصبحت وعيا ذاتيا للمسيحيين لكنه ليس وعيا ذاتيا مجردا. بل وعيا بالوحدة بين

---

[1] م.ن، ص٧٢٧.

[2] م.ن، ٧٢٦.

[3] م.ن، ص ٧٢٩. وتاريخ الفلسفة، م.س، ص ٨٠٤

الإنسان في كينونته الطبيعية التي تتضمن جانبا إلهيا والماهية الإلهية بوصفها الروح الكلي. فيكون الإله في وعي المسيحي كما هو في ذاته.

لكن ما يذهب إليه هيغل من أن الإله لا يدرك إلا عن طريق العلم التأملي والفكر والنظر يؤكد أن إلهه محدود وليس مطلقا، بينما الإله الحقيقي لا يكون إلا مطلقا، والمطلق لا يمكن إدراكه ولا تصوره.

إن الله ليس فكرا، عند هيغل، بل هو الفكرة أي الواقعة والمثال. وإذا كان الله هو الفكرة فإن الفكرة هي التثليث. وكما تتطور الفكرة بما أن الوجود هو مضمونها، فإن التثليث يتطور أيضا من الآب إلى الابن ثم الروح. وتكون العلاقة بين الآب والابن علاقة الحب الأبدي.

أما ملكوت الروح فإنه عالم الكنيسة، والكنيسة هي الأمة والجماعة، كما هو الجامع في الاسلام. فالقول بأن المسيحية دين الروح يعني إنها دين الجماعة. لكن هذه ليست خاصية مسيحية، بل سمة عامة لكل دين. فليس هناك دين لا يستهدف الجماعة ولا يريد تكوين أتباع ومريدين.

وأول عمل للروح أو الكنيسة هو تحديد ذاتيها عن طريق الشعائر. والشعائر المسيحية حسب هيغل تختلف عن شعائر الأديان الشرقية. فهي عنده تحيي الروح لأنها فعل حر بينما لا تفعل الشعائر في الأديان الشرقية سوى إفراغ الرّوح من مضمونها وهي فعل جبري اضطراري. إنها فعل عام لا ترفع فيه النفس فوق الطبيعة. أما في المسيحية فهي فعل فردي ترفع فيه الفردية لتصل إلى الله. لذلك كانت عقيدة الخلود في المسيحية أساسية. ولو كانت العبادة المسيحية وحيا الهيا لأمكن القبول بما قاله هيغل، غير أن طقوس الكنيسة ليست إلا اختراعا بشريا. وهي لذلك لا يمكنها ان تكون

فعلا حرا يعطي حياة للروح. أما العمل الثالث للكنيسة أو الروح فهو وجود الجماعة الذي بدأ بالإيمان ثم أي التعاليم لتنشئ العواطف والانفعالات.

أراد هيغل إخراج عقيدة التثليث والصلب والفداء والرفع في شكل فلسفة متناغمة. غير أن ذلك كله لا يستند إلى وقائع تاريخية، على نحو ما وصلت إليه الدراسات التاريخية، بقدر ما يستند إلى خيال، إذ لم يكن ثمة صلب ولا فداء ولا حلول ولا اتحاد. كل ما هنالك هو أن المسيح كان نبيا كسائر الأنبياء أُرسِل إلى بني إسرائيل فحاول كهنة اليهود والحاكم الروماني قتله، لكنهم فشلوا في ذلك[١].

ومن ناحية أخرى يخلط هيغل بين عدة عوالم مختلفة. فهناك عالم الألوهية الخاص بالذات الإلهية. وهو عالم مكتف بذاته ويتوفر على كل صفات الجلال والجمال. وهناك عالم الأرواح وهو عالم الملائكة والعقول. ثم هناك العالم الطبيعة وهو عالم المادة. والله المطلق والمجرد والكامل لا يمكن أن يكون روحا بل هو خالق الأرواح. فالروح تبقى محدودة، لها عالمها الخاص المختلف عن عالم الألوهة. وهي ليست مجردة إذ لا مجرد إلا الله. ولو كانت الروح مجردة لما أمكن أن تتلبس بالجسد. إنها بالأحرى مادة لطيفة أو طاقة.

ولا يمكن أن يحل الله في شيء ولا أن يتّحد بشئ. فهو الكامل بذاته، والكامل لا يحتاج أن يتحد بشيء أو أن يحل فيه. والناقص لا يمكن أن

---

[١] موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٤، ص١٠١-١٠٧.

يتّحد بالكامل ولا أن يحل فيه لأن الاتحاد إنما يكون بين ناقصين. بل إن الله الكامل يبدع العالم ويخلقه باستمرار. وهو يبدعه ويخلقه بكلمة.

يبدو هيغل، في النهاية، مدافعا صارما عن المسيحية المتداولة، وعقيدها في الصلب والفداء والثليث والحلول والاتحاد، ليقدّمها نهاية للدين. ورغم محاولته تحويل العقائد إلى أفكار واستخدامه لغة فلسفية خاصة إلا أنه لم يستطع إخفاء عمقه المسيحي في "الدين المطلق" وتقسيمه الرئيسي له إلى ملكوت الآب وملكوت الابن وملكوت الرّوح، مما يعني أن غايته لم تكن سوى تقريظ التثليث المسيحي. وكان اعتماده على إنجيل يوحنا أكثر من بقية الأناجيل الأخرى وهو أمر لا يختلف فيه عن الكهنوت المسيحي الذي يفضل هذا الإنجيل بسبب إيمانه بالمسيح الكوني، وهو الكلمة المتجسدة التي جعلها هيغل التصور في نهاية "علم المنطق".

وبذلك يقوم هيغل بتخريب الاتساق العقلي لفلسفته. فهو عندما يستخدم النصوص الدينية المسيحية دون أي نقد عقلي أو تاريخي يخضع لسلطة النص والسائد والكهنوت الكنسي إلى درجة أننا نتصور أنفسنا أمام كاهن يشرح لنا العقيدة المسيحية الشاوولية وليس أمام فيلسوف يفكر بعقلانية وينقد النصوص خاصة في آخر جزء من كتابه "محاضرات في فلسفة الدين"..

لقد أراد هيغل تبرير المسيحية عقليا كما فعل المدرسيون في القرون الوسطى وهو بذلك ينفّذ حركة تراجعية إلى ما قبل ديكارت وليبنتز ومالبرانش، بعكس كيركغارد الذي كان أكثر جرأة بعدما رفض البحث عن أساس للعقيدة المسيحي، وهاجم الكنيسة وعقائدها وطقوسها. جعل هيغل

مـن الفلسـفة أداة لتبريـر المسـيحية التاريخيـة ولـيس تصـفيتها أو تنقيهـا أو إخضاعها للعقل. وحول العقل إلى خادم للعقيدة الكنسـية إلـى درجـة اعتبـر فيها صاحب مدرسة في اللاهوت، ومنه تفرعت مدارس لاهوتية معاصرة[1].

ولم يكتف هيغل بتبريـر العقيـدة المسـيحية، بـل بـرّر أيضـا وجـود الكنيسـة باعتبارها سلطة دينية أو زمنية. كما برّر طقوسها بكل ما تتضـمنه مـن حسـية بينما لا يركز المفكرون البروتستت علـى هـذا الجانـب الخـارجي ويـؤثرون التأمل الباطني كما أراد كيركجـارد الـذي قـال إنّ الرضـيع لا يـتخلص مـن الشر من خـلال طقـس التعميـد، ولـيس عـن طريـق الغفـران الأخيـر يضـمن الميت المغفرة ودخول الجنّة.

لقد عارض هيغل مناهج النقد التاريخي "للكتاب المقـدس" ورفـض الاعتماد عليها. وهو يستشهد بالنصوص الدينية لأنـه يعتبـر أن الـنص الـديني يقوم على شهادة باطنية للروح، وليس على البحث العلمي رغم أنه مـن غيـر الممكن الاستشهاد بنص لم تثبت صحته التاريخية. وقد اسـتطاع علـم النقـد التاريخي بداية من القرن السابع عشر عند ريتشارد سيمون وبـاروخ اسـبينوزا الوصول إلى نتائج اعتبرت حاسمة فيما يتعلق بنسبة "الكتـب المقدسـة" إلـى مؤلفيها وعصرها وأهدافها ومضامينها وأمكن إعادة كتابـة تـاريخ المسـيحية علـى أسـس جديـدة مـن التوثيـق التـاريخي، ولـيس علـى أسـاس عقائـدي. والملفت أنه رغم معارضة هيغل لنقد الكتب الدينية، إلا أن ذلك وقع لاحقـا في المدارس النقدية الهيغلية كما عند شتراوس وباور.

[1] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، م.س، ص١٨١.

وهيغل بإصراره على رفض النقد التاريخي للنصوص الدينية ينتصر للنقل في مقابل العقل، الذي رفع لواءه فكر التنوير الأوروبي، والذي كان مكسبا عظيما بالنسبة للأوروبيين في ألمانيا وفرنسا بشكل خاص. فقد استفاد ذلك الفكر من التيار العقلي لدى العرب والمسلمين كما ظهر لدى ابن رشد، مثلا، الذي نشأت الرشدية اللاتينية، في بادوفا، على أساس أفكاره. كان التنوير الأوروبي مدافعا قويا عن مفاهيم الحرية والعقلانية والعلم والتقدم وقوانين الطبيعة.. أما هيغل فكان يتحدث عن الضرورة ويبرر للكهنة ويدافع عن الكنيسة ويهاجم فلسفة التنوير..

بدا فكر هيغل للكثيرين موغلاً في الشوفينية ومخترَقا بالتعصب. فقد اعتبر المسيحيةَ الدينَ المطلق وزيَّف كل الأديان الأخرى التي اعتبرها ناقصة أو بدائية. واعتبر الإمبراطورية الجرمانية وريثة الحضارة الإنسانية ونهاية التاريخ. وليست الحضارات السابقة إلا مقدمة لها. لقد جعل كل الأديان تصب في الديانة المسيحية وكل الحضارات تصب في الحضارة الأوروبية: الدين والفن والفلسفة والفنون والسياسة..

ولأجل ذلك نظر إلى هيغل على أنه فيلسوف الدولة الذي هيمنت على تفكيره نزعة التبرير للواقع القائم. فكل ما هو واقعي عقلي بالنسبة له رغم محاولة ماركوز التخفيف من ذلك وتفسير النفي عند هيغل على أنه رفضا سياسيا ليجعل من فلسفته فلسفة رفض لا فلسفة تبرير.

إله هيغل

عرّف هيبوليت الفلسفة الهيغلية على أنها رفض لكل تعال، وهي محاولة أراد من خلالها هيغل أن تبقى فلسفته متحركة في إطار من المحايثة[1]. فليس ثمة عالم آخر ولا يوجد شيء بذاته، كما لا يوجد تعال. لقد تخلّى هيغل، من خلال ما توضحه رسائله مع شيلينغ، عن فكرة الإله الشخصي. لكن كتاباته لا تخلو من الالتباس في هذا الموضوع كما في غيره وهو ما يبرر اختلاف التفسيرات حوله. فهيغل ليس بالفيلسوف الواضح في أفكاره أبدا.

وقد استعرض فرانز غريغوار معاني الألوهية الممكنة في تفسير كلام هيغل لكنه استبعد التفاسير التي تستلزم التعالي والتشخص في الذات الإلهية. إن إله هيغل لا يمكن أن يكون إله الكنيسة باعتباره روحا واعية خلق العالم بشكل حر. فقد أعلن هيغل، في نهاية حياته، أن الله لا يمكن أن يكون إلها دون العالم[2]. كما إن إله هيغل لا يمكن أن يكون روحا واعيا خلق العالم بالضرورة كما كان يعتقد غوشيل ونويل[3]. فليس هناك وعي بالفكرة الشاملة إلا الوعي الذي نملكه نحن عنها[4]. أما التفسير الثالث فهو الذي يقول به هايرينغ وهو يرى أن الروح المطلق يملك وعيا مشروطا بالوعي الذي تكونه عنه الأرواح الجزئية. لكن هذا التفسير تعارضه مقاطع كثيرة في كتابات

[1] رينيه سرو، هيغل والهيغلية، ط ١، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٣، ص ٤٩.

[2] هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، منشورات لاسّون، باريس، ج١، ص١٤٦-١٤٨.

[3] رينيه سيرو، هيغل والهيغلية، م.س، ص ٥٠.

[4] هيغل، الموسوعة الفلسفية، م.س، فقرة ٣٨١، إضافة.

هيغل. فمثلا يقول: "إن الماهيـة الكليـة للـروح تتخـذ صـفة الجزئيـة بصـورة أرواح فردية تعي ذاتها وهويتها مع تلك الماهية. وبهذه الطريقة تعرف هـذه الماهية ذاتها وتصبح روحا بحق"[1]. وعندما يتحدث هيغل عن روح العالم أو الروح الكوني، فإنه يعني بذلك قانونا عقليا محايثا يبدأ لا واعيا وينتهي واعيا بذاته في عقل الفيلسوف.

وهنـاك مـن يـرى فـي هيغـل مؤمنـا بوَحـدة الوجـود. فـالروح المطلـق اللاواعي يشكل المركز الواعي والنزوعي للعالم. وهذا هـو تفسـير هارتمـان وهيبوليت وجان فال. فإذا كان الروح المطلق لا يعني سوى نمـوذج للأصـل المثالي، والمجرد مـن الـوعي الفـردي والـذي يتحقـق فـي الأرواح بواسـطة الروح، فذلك يعني أنه لا يوجد إلا شيء واحد، وهو معنى وَحـدة الوجـود. وبكلمة أخرى، ليس الروح المطلق سـوى قـانون أو نزعـة خاصـة بـالأرواح الفردية. وبما أنه متشابه لدى الجميع صحّ وصفه بروح الشعب الـذي يـتكلم عنه هيغل في فلسفة التاريخ.

أما التفسير الأخير الذي كان يدافع عنه كوجيف كمـا يـرجح سيرو، فيجعل من الفكرة "الماهيـة الممكنـة والضـرورية للـروح، بحيـث لا تصـبح ناجزة إلا من خلال أنواع الأرواح المتناهية". أي أن الأرواح الجزئيـة تحقـق هـذه الماهيـة عنـدما تعـي الـروح المطلقـة علـى أنهـا مثـال لهـا وتتصـرف بمقتضاها، سواء كان ذلك من خلال الحياة الدينيـة غيـر المطابقـة أو الحيـاة

[1] هيغل، تاريخ الفلسفة، م.س، ج١، ص١٧٦.

الفلسفية المطابقة[1]. إن الإلهي، بحسب هذا التفسير، ليس إلا اتفاقا بين العقول الحكيمة التي تتوحد من خلال معرفتها للكل الواحد معرفة متماثلة. وفي كل هذه التفسيرات، تبدو فلسفة هيغل "ملحدة بصورة جذرية"[2]. فالتفسير التقليدي يجعل من الهيغلية مذهبا في وَحدة الوجود، يشخصن المطلق في عقل الانسان. فبالنسبة إليه يبدو أن "وعي الله لذاته ليس أكثر من وعي الإنسان لله" كما يقول جانيه وسياي في كتابهما تاريخ الفلسفة [3]. ولأن فلسفة هيغل هي أرقى ما توصل اليه الفكر الانساني، بحسب ما يدعي هيغل لنفسه، فان ذلك يعني أن أرقى وعي لله هو وعي هيغل. "فالله هو هيغل"[4]. وبالفعل فقد أخذ كثيرون على هيغل تأليهه لنفسه. ويروي الشاعر هاينه في كتابه اعترافات، وقد كان تلميذا لهيغل بين ١٨٢١ و١٨٢٣: "كنت يافعا وفخورا، وكان يزيدني زهوا أن أتعلم من هيغل أن الذي يسكن في السماء ليس الله، كما كانت تعتقد جدتي، وإنما الإله هو أنا بذاتي هنا على الأرض"[5]. كما يذكر طلبته كلمته في يينا في نهاية الفصل الدراسي الشتوي ١٨٠٥-١٨٠٦ بعد أن أتم وضع أسس نسقه الفلسفي: "لقد انبلج في العالم عصر جديد. يبدو أخيرا أن روح العلم قد نجح في إدراك ذاته باعتباره روحا مطلقا.. ولم يعد وعي الذات المتناهي متناهيا فقط، كما أن وعي

[1] رينيه سيرو، هيغل والهيغلية، م.س، ص٥١.

[2] م.ن، ص٥١.

[3] م.ن، ص٥١.

[4] م.ن، ص٥١.

[5] م.ن، ص ٥١.

الذات المطلق، من جهته أيضا قد حاز على الواقع الذي كان لا يزال ينقصه". وهذا يعني أن الروح المطلق قد وعى ذاته وتحقق في عقل هيغل[1]. ونفي وجود الله المفارق والمتعالي يعني أن العالم إما أن يكون قديما بذاته أو أنه أبدع ذاته بذاته. غير أن العالم لا يمكن أن يكون قديما بذاته لأنه مادي ومتغير، والمتغير لا يمكن إلا أن يكون حادثا. كما إن القول بأنه أبدع ذاته ينطوي على تناقض، إذ سيكون العالم في هذه الحالة قد وجد قبل أن يوجد. وهو شيء محال. ولم يبق إلا القول بأن الله هو الذي أبدع الكون، وهو مختلف عنه، وهو وحده المطلق والثابت والمجرد. ومن كانت هذه صفاته فلا يمكن إلا ان يكون قديما بذاته. بل ان الله قديم ولا يحتاج إلى علة، لأن الحاجة إلى علة تعني النقص، بينما الله كامل وغني بذاته.

مسألة الخلود

يؤكد هيغل على خلود الفكرة الشاملة أو النفس الكلية فحسب، ويرفض خلود النفوس الفردية. فهو يقول مثلا: "بالنسبة إلى خلود النفس، يجب ألا نتصور أنه لا يصبح واقعا إلا بعد حين (أي بعد الموت). بل إنه خاصية حاضرة. فالروح أبدي ولهذا إذن هو حاضر. وبالتالي فإن الخلود حاضر. إن الروح الذي يتنفس الحرية لا يمكنه أن يخضع للتحديد. فهو باعتباره روحا مفكرا ينشد العلم فإن موضوعه هو الكلي والأبدي.

[1] م.ن، ص ٥٢.

والإنسان من خلال المعرفة يحقق أبديته "فالإنسان أبدي بالمعرفة إذ أنه ليس نفسا حيوانية فانية". إن المعرفة هي سر حياة الانسان وخلوده من حيث هو كلية في ذاته. والنفس عند هيغل متميزة عن الجسد ف"الكائن اللامادي لا يتصرف إزاء الكائن المادي كما الجزئي إزاء الجزئي. وإنما على طريقة الكلي الحقيقي الذي يكتنف الجزئي"[1].

وفي المقابل، يقول هيغل، إن كل ما هو فردي وغير مطابق للكلي محكوم عليه بالزوال[2]. وهو بهذا المعنى يستعيد التصور الأرسطي حول خلود النفس الكلية فحسب دون النفوس الجزئية التي كان يؤمن أفلاطون بتناسخها وعودتها في كل مرة في جسد آخر إلى الحياة. بينما يؤكد دين الوحي على خلودها هي والجسد معا.

وهذا يعني، بالنسبة إلى هيغل، أن الموت هو نقطة النهاية للإنسان الفرد. ويروي هاينه إنه كان يلمح، يوما، أمام هيغل، إلى مقر الطوباويين في السماء فحدجه الأخير بنظره وقال في لهجة قارصة: "إذن إنك تريد حلوانا لأنك اعتنيت بأمك المريضة أو لأنك لم تضع السم لأخيك"[3].

كانت فلسفة هيغل فلسفة طبيعانية لا تؤمن بوجود الآخرة وتنكر وجود إله مفارق. وتقول إن العالم الحاضر وحده هو الموجود، غير أنه خاضع لكلي محايث أي للفكرة الشاملة التي تتبدى في الصيرورة الديالكتيكية للكائنات ولا سيما الجنس البشري. إن الدين لم يكن، لدى هيغل، على هذا

[1] هيغل الموسوعة الفلسفية، م.س، فقرة ٣٨٩ والاضافة.

[2] م.ن، الفقرتان ٣٧٤-٣٧٥.

[3] رينيه سرو، هيغل والهيغلية، م.س، ص٥٢.

النحو، سوى طلاء خارجي. أما العمق، فهو نزعة طبيعانية محايثة هي في الحقيقة جزء خفي من العقيدة المسيحية الشاوولية لا يدركه المسيحي العادي ولا حتى حراس الكنيسة في الغالب. وسبب ذلك هو أسلوب التقية الذي كان يستخدمه هيغل خوفا من ردود الفعل ضده حيث أنه كان، في الواقع، خصما "مشبوها" عى المستوى الديني خاصة بعد أن اعتبرته المحكمة مسيحيا بنسبة ضئيلة وهاجمته صحيفة الكنيسة الإنجيلية بعنف سنة ١٨٢٧. ورغم نزعة هيغل الإلحادية المتجلية من خلال نظريات المحايثة والطبيعانية والاتحاد والحلول، إلا أنه كان يرى ضرورة لاستمرار المعتقدات الشعبية التي لا يتمكن أصحابها من التفكير النظري.

لم يؤمن هيغل بوجود عالم آخر واعتبر الموت نقطة النهاية بالنسبة للإنسان الفرد. لكن الحقيقة هي أن الموت ليس إلا انفصالا للروح عن الجسد، وهو لذلك ليس نهاية للإنسان. فالموت ليس عدما، ولا هو إعدام للإنسان. وإنما هو انتقال من حياة إلى أخرى، لان الروح الجزئي لا يفنى بمجرد الانفصال عن الجسد. إن ما هو معقول هو أن يحاسب الإنسان على أعماله. إذ لا يمكن أن يكون الإنسان غير مسؤول عن أعماله. فالعدالة تقتضي مسؤولية الأفراد عن أعمالهم. ومن الظلم أن يترك المجرم دون العقاب من أجل مساواة الظالم بالمظلوم. وهذا يعني أن خلود الإنسان الفرد ليس مسألة دينية أكدها دين الوحي فحسب، بل إنه حقيقة عقلية يلتزم بها كل عاقل. إن الحياة عندما تنتفي فيها المسؤولية تتحول إلى عبث وفوضى تُدمَّر فيها القيم الإنسانية والأخلاقية. بل إن الإنسان في هذه الحالة يتحول إلى كائن متوحش يفعل كل شيء مادام يملك القوة، على طريقة هيغل

نفسه الذي ربط الحق بالقوة. وهذا في الحقيقة ما انتهت إليه الحضارة الغربية التي لم تتوقف حروبها ضد الشعوب الأخرى من أجل الهيمنة والإخضاع والاستغلال..

هيغل والإسلام

لم يكن الاسلام موضع اهتمام لدى هيغل ولم يعطه موقعا باعتباره مرحلة مستقلة في طور الدين لديه. لقد ذكر كل الأديان تقريبا: الفيتشية في أفريقيا، والتاوية في الصين، والبراهمانية والبوذية في الصين، والزرادشتية والمانوية في فارس، واليهودية والديانات الإغريقية والرومانية والمسيحية في أوروبا. ولم يشر إلى الإسلام إلا بشكل سريع وهو يتحدث عن أديان الشرق. وهو لا يسميه باسمه، بل يشير إليه مرة بالعرب ومرة بإفريقية ومرة بالأتراك ومرة بالمحمدية.. كان يراه دينا آسيويا وغير أوروبي.

ويصف هيغل الاسلام بشيئين هما: التوحيد المجرد والتعصب. فالإسلام هو دين الإله الواحد المجرد والإيمان البسيط الذي تمكن من الانتشار بسبب هذه البساطة. لكنه من ناحية أخرى يصفه بدين وَحدة الوجود كما ظهر لدى جلال الدين الرومي. وبسبب نزعة التجريد رفض الاسلام كل مظاهر التجسيم والتشبيه. كما حرم التماثيل. فالله لدى المسلمين ليس متعيِّنا ولا محسوسا ولا يمكن تصوُّره. ولذلك لم يقبل المسلمون ما قاله المسيحيون عن الجانب الإلهي في المسيح وقبلوا فقط جانبه الإنساني باعتباره نبيا مثل بقية الأنبياء. بل إن هيغل يقول إن الله عند المسلمين يتصف بالغيرة كما عند اليهود.

والتجريد عند هيغل أدى إلى التعصُّب والتعصب بدوره أدى إلى نفي الحرية. فالتجريد بالنسبة إليه، يؤدي إلـى الصُّـوريّة، والصـورية تـؤدي إلـى نَفْي الحرية! وبذلك يكون الإسلام دين الضرورة الذي ينفـي الحريـة ويقـرّ، فقط، بحرية شكلية لا مضمون لها. وهذا يعني أن الإسلام هو ديـن التجريـد والضرورة في مقابل المسيحية دين التثليث والحرية.

ورغم أن هيغل يقر أن الإسـلام ديـن الخشـوع إلا أن ذلـك الخشـوع أدى بدوره إلى التعصـب، كمـا هـو الحـال لـدى اليهـود. فهـو ديـن يـرفض التوسط ولا يقبل بالجماعة أو الاشـتراك مـع الآخـرين. صـحيح أن الإسـلام رفض الشعوبية لكنه سقط في التعصـب والصـورية. ونـتج عـن هـذه النظـرة التجريدية غياب الاستدلال والـرأي المعلـل والقـائم علـى الغايـات. وأخيـرا يرى هيغل الإسـلامَ دينـا للسـيادة علـى العـالم، كمـا هـي حالـة ديـن الغائيـة الروماني. لكن هـذه السـيادة هـي سـيادة المجـرد. ولأجـل ذلـك لـم يعـرف المسلمون سوى الحروب. فهم لم يعرفوا السّلام، كما لم يحترموا تعهـداتهم أو ممتلكات الآخرين ممن هم أقل منهم..

لكن الحقيقة هي إن الاسـلام بـريء مـن تهـم هيغـل. فهـو لـيس ديـن التعصب ونفي الحرية ونقض المعاهدات وشن الحروب. بل إن الإسلام هـو ديـن الانفتـاح والمسـامحة والحريّـة والسّـلام كمـا هـو واضـح لكـل مطّلـع منصف. إن التوحيد في الإسلام يعني أن الله مجرد ومطلـق وكامـل وجليـل. فهو يملك كـل صـفات الجـلال والجمـال. والجميـل لا يمكـن إلا أن يـأمر بالجمال والكمال كما هي القيم الرفيعة التي يجعلهـا القـرآن أسـماء للـذات الإلهية وصفات لها. فالله، في القرآن، هو المؤمن السلام، وهو العدل والعفـو

والرحمن. وهو القائل: "يٰأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَـٰرَفُواْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عَندَ ٱللَّهِ أَتْقَـٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"[1]، ويقول: "فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[2]، و"لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"[3] و"مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُر"[4]، "ويَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ"[5]..

والذي يبدو هو أن هيغل لم يقرأ القرآن ولا سيرة النبي (ص) أو أنه قرأ ولم يفهم، أو أنه فهم لكنه كان معاندا للحقيقة، وهو الأرجح. وربما أطلق هيغل هذه الأحكام على الإسلام على أساس الصورة التي تركها الأتراك في الاذهان. بينما لا يمكن أن تمثّل ممارسات الأتراك الإسلامَ، وهم الذين لا يمكنهم الادّعاء بالتزام أحكام الدين في كل ممارساتهم. لا يمثل الأتراك الإسلام حتى وإن حاولوا تبرير ممارساتهم من خلاله.

بل إن قراءة هيجل للإسلام كانت مخترقة بالتناقض، وهي انعكاس لتناقض مصادرِه التي كان بينها كتابات منصفة وموضوعية، وأخرى بدت أسيرة الصّراعات والحروب الأوروبية - العثمانية. فقد "جاء التراث الغربي

[1] الحجرات، ١٣.

[2] البقرة، ١٠٩.

[3] البقرة، ٢٥٦.

[4] الكهف، ٢٩.

[5] المائدة٨.

المسيحي المتكوّن خلال القرون الوسطى الأخيرة نتيجةً للحروب الصليبية ليُغني الترسانة المسيحية المعادية للإسلام التي ورثتها البروتستانتية الألمانية" كما يقول حسين هنداوي[1]. وهيغل لا يختلف، في ذلك، عن غيره من كبار مفكري أوروبا في ذلك العصر، الذين لم يتمكنوا من فهم حقيقة الإسلام بسبب تلك المواجهات الدامية.

ومن ناحية أخرى، لا يمكن فصل الرؤية الهيجلية للإسلام عن الإطار الذي يحكم نظرته العامة لكل ما هو خارج الفلك الأوروبي. فهو الذي يضع خطّا فاصلا بين أوروبا باعتبارها نهاية للتاريخ، كما يتصور، والآخر الذي يشمل الشرق بعمومه، كما يتضح من مجمل قراءاته التاريخية والفلسفية فهو يقول: "في الشرق لا يمكن الحديث عن الفلسفة بالمعنى الدقيق لأسباب كثيرة منها عدم وجود الفرد الحر المسؤول"[2]، ولأجل ذلك نجده يقرر استبعاد كل ما هو شرقي من الفلسفة، كما خاطب تلاميذه في إحدى محاضرات تاريخ الفلسفة بلغة آمرة: "ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة، الفلسفة بمعناها الدقيق تبدأ في الغرب فقط"[3].

وهنا يبرز التقسيم الذي وضعه هيجل للمراحل التاريخية لسيرورة الوعي الإنساني، وتَمَثُّل الأمم والشعوب "للروح المطلق"، وصلة ذلك بشكل

[1] حسين هنداوي، "هيجل والإسلام، لوثرية في ثوب فلسفي"، مجلة نزوى، مؤسسة عُمان للصحافة والنشر، العدد ٧٧ يوليو/تموز ٢٠١٣، ص٥٤.

[2] هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، م.س، ص١٩٧.

[3] م.ن، ص١٩٩.

الدولة وطبيعتها. وهذه المراحل هي أربعة: الطفولة والفتوة ثم الرجولة فالشيخوخة.

١- **الطفولة**: وهي حضارات الشرق القديم التي تشمل الصين والهند وفارس وبابل ومصر، وهي تمثل مرحلة طفولة الوعي الإنساني، بما هي مرحلة خاصة بالمحاولات الأولى وبداية التعلم واجتراح التجارب.

٢- **الفتوة**: وهي حضارة الإغريق القديمة التي تتجسد فيها مرحلة الشباب، بما تنطوي عليه من فتوة وقوة وحماس.

٣- **الرجولة**: وتظهر في الحضارة الرومانية ومن خلالها تتمثل مرحلة الرجولة بوصفها المرحلة التي تتوسط مرحلتي القوة التي مثّلتها حضارة اليونان والنضوج، التي ستمثلها الحضارة التّالية في سلم الوعي البشري.

٤- **الشيخوخة**: وتمثلها الحضارة الغربية الحديثة، أو "العالم الجرماني"، وتحيل إلى معنى النضج، و"تعني القوة الكاملة التي تعود فيها إلى الوحدة مع نفسها، لكن في طابعها المكتمل النمو بوصفها روحا". وهو يشير إلى أن "هذه المرحلة بدأت بالمصالحة التي تمثلها المسيحية".

لكن هذه قسمة ضيزى. فنحن لا نرى موقعا للصينيين ولا الأفارقة ولا الهنود الحمر ولا العرب.. بل إن العالم الجرماني ليس هو الذي يقود الحضارة الغربية في هذه المرحلة منذ انطلاقها رغم المساهمات الفكرية والفلسفية له، وإنما الذي يقود هو العالم الانجلوسكسوني متمثلا في بريطانيا ثم الولايات المتحدة الامريكية.

وهذه المراحل الأربعة جعل هيغل ميدانها الرئيسي أوروبا ولم يعط سوى دور هامشي وطفولي لحضارات الشرق. فبعد أن أخرج إفريقيا من تاريخ الوعي البشري، أخرج آسيا من تاريخ الفلسفة. وجعل أوروبا وحدها مسرحا رئيسيا للوعي والفلسفة والحضارة في وقت واحد. ومن الطبيعي تبعا لذلك أن يجعل من الإسلام دينا هامشيا ومن العرب في المشرق والمغرب أمة بلا حضارة. وهو كلام لا قيمة له من الناحية التاريخية ولا يمكن تفسيره إلا على أساس رؤية شوفينية ترى في المسلمين والعرب أمة منافسة للأوروبيين ولا بد من تهميشها أو حتى إقصائها.

غلبت على تصورات هيجل نزعة فوقية، تصدر عن عقل استعلائي يصدر عن نزعة عرقية تتمركز حول الذات، وتجعل تاريخ الفلسفة والوعي منحصرين في أوروبا لتكون هذه القارة وحدها مسرحا لتاريخ العالم أو التاريخ الكلي العام. وهذا ما سيرفضه فلاسفة ومفكرين كثر، أوروبيون وغير أوروبيين، فنجد كارل ياسبرز مثلا، في كتابه "تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية"، يقرر أنه ليس في تاريخ الفلسفة مركز واحد أو نقطة ثابتة ونهائية، كتلك التي يتصورها التفسير المسيحي للتاريخ في صلب المسيح، بل هناك المكان اللانهائي الذي تُعبّر فيه الحقيقة عن نفسها بأصوات متعددة المعاني، وأية محاولة تريد مرْكزة دائرة جغرافية أو عرقية تحصر المفكرين العظام داخلها ستكون أشبه بلاهوت جديد إن لم تكن نوعا من التعبير عن عدم الإحساس بالمسئولية[1].

[1] كارل ياسبرز، تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة: عبدالغفار مكاوي، الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٧٣.

الفصل السادس

الرُّؤية التوحيديّة والتّكثّر الوجودي

بين الأديان الوحيانية والأديان السوقيّة

لم تخْلُ مرحلة تاريخية من الدّين والتّدين كما يؤكـد إناسـيون. فقـد آمن الناس دائمـا بالغيـب وعبـدوا الإلـه بطـرق مختلفـة، ورأوا أن وراء هـذا الكون المـدهش قـوة صـانعة تحمـل كـلّ صـفات القـوة والقـدرة والجـلال والجمال. وبحسب الأديان التوحيدية، كان الله أول ما عَبد الإنسـان وقـدّس، كما هي قصـة آدم أبـو البشـر. وعنـدما انـتكس الإنسـان فـي عبـادة الطبيعـة وأشيائها، كما حدث مع قوم نوح، كانـت مهمـة الأنبيـاء إرجـاعهم إلـى الله الخالق والمدبّر الحقيقي.

يبدأ تاريخ الكون منذ لحظة الخلق، ويبـدأ تـاريخ السلسـلة البشـرية التي ننتمي إليها منذ خلق الله آدم وحواء. وما بين التاريخين ملايـين السـنين وربما المليارات. وبحسب أديان الوحي، لـم يتـرك الله مخلوقاتـه فـي عمـى ولم يكن خلقه سدى، بل إنه دائم الرعاية لهم؛ فهـو كمـا يخلقهـم، يـرزقهم ويحفظهم ويرسل إليهم من يهديهم إلى طريـق الحـق مـن الأنبيـاء والرسـل والأوصياء والأولياء والمؤمنين، ثم يأخذهم إليه.

وبعد ختم النبوّة، كما يؤكد القـرآن الكـريم[1]، لـم ينسـحب الله مـن التاريخ، بل استمر في رعاية الإنسان وهدايته بالشكل المناسب. ولـولا ذلـك لما استمرت الحياة. لا شـك أن سـؤال الوجـود والغايـة لاحَـق الإنسـان منـذ البداية، لكن وجود الأنبياء لم يكن فقط من أجل إصلاح الإنسان، بـل كـان أيضا من أجل الإجابة على مثل هذه الأسئلة.

[1] نقرأ مثلا: "ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسـول الله وخـاتم النبيـين". الأحـزاب، ٤٠. و"اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينـا". المائـدة، ٣. و " قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا". الأعراف، ١٥٨.

لكن الإنسان لم يكن قادرا دائما على الإيمان بما يقوله الأنبياء والرسل رغم حرصهم المستمر على مخاطبة الناس على قدر عقولهم والحديث معهم بما يفهمونه من أفكار وحقائق. ويتحدث القرآن عن أكثرية من البسطاء يمكن خداعهم دائما، فالطبقة المترفة التي تملك المال والسلطة تستطيع تزييف الحقيقة وإبعاد الناس عن الأنبياء واستخدامهم لمحاربتهم إذا لزم الأمر. بل إن المترفين والأرتقراطيين كثيرا ما يلتفّون على دين النبي بعد وفاته ويخترقونه ليضعوا فيه ما شاءوا من عقائد وتشريعات وأفكار. وهذا ما حدث لأديان الوحي الرئيسية، أديان موسى وعيسى ومحمد (ص) كما يحدثنا القرآن.

كانت مشكلة الإنسان دائما تتحدد في الارتهان للموروث الديني والثقافي واتّباع كبار القوم من زعماء الدين والسياسة. ولا توجد طريق أخرى للوصول إلى الحقيقة سوى التحرّر من قبضة التاريخ والمجتمع، أي من سجن الماضي في رموزه ورجاله، وأسر الحاضر في قياداته وزعاماته. فمن دون هذا التحرر لا يمكن للإنسان أن يميز بين الحقيقي والمزيف في الدين كما في السياسة أو في أي مجال آخر.

ولأجل ذلك كان لا بد من التأكيد على استخدام العقل في كل ما يتبناه الإنسان من عقائد وأفكار، وكل ما يمارسه من أعمال وسلوك، وكل ما يتّخذه من مواقف وقرارات. وبالنسبة إلى الإسلام، فإن الدعوة إلى تجنب الأهواء واستخدام العقل وإطاعة أوامره أساسيّة في الدين الكامل الذي يرفض التقليد في أصول الدين. ورغم أن فكرة الله ضرورية وطبيعية في فطرة الإنسان وغير مستمدة من الحواس وليست أبدا وهما لأنّه عاجز

عن أن يزيد فيها أو ينقص، فهي فكرة تولد معه تماما كما هي التي لديه عن نفسه[1]، إلا أن البراهين العقلية يمكن أن تساعد من كانت لديهم شكوك عميقة لأسباب معينة.

بل إن القول بفطرية التّدين لا يعني أن وجود الإله الخالق أو واجب الوجود لا يطرح أسئلة حارة لابد من الإجابة عليها حتى بالنسبة للناس المتدينين. فالشكوك والأسئلة تبقى أمرا طبيعيا، ولا بد من معالجتها بطريقة علمية من خلال البحث العميق والدراسة الموضوعية.

والشك الذي قد يواجهه الإنسان قسمان: الأول هو الشك المنهجي المطلوب في كل بحث علمي. والثاني هو الشك الريبي السلبي والمدمر. فالأول طريق إلى الحقيقة. أما الثاني فليس إلا تكريسا للتيه وللحيرة والاضطراب. وإذا كان الشك الأول مقدمة للوصول إلى الحقيقة، فإن الشك الثاني تكريس لحالة التيه. وهذا يعني أن المادية رغم ما تدعيه من أنها مذهب معرفي قاطع جازم، إلا أنّها في الحقيقة إحدى مذاهب الشك لأنها تتوقف عند عتبة هذا الشك ولا تتجاوزه.

لقد وجدت المادية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر دفعتها الأقوى في أوروبا وتحولت إلى مدرسة فكرية وفلسفة. بل إنها أصبحت تشكل جزءا من الحداثة ودينها. ورغم أن المادية اتجاه لم تخل منه مرحلة فلسفية، إلا أنها، في الفلسفة الغربية، أصبحت مدرسة، بل إننا نجد عددا كبيرا المدارس المادية كما هي الفلسفات الوضعية والمادية الجدلية

[1] رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة الدكتور كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت – باريس، الطبعة الرابعة ١٩٨٨، ص: ٣١.

والوجودية.. وهذا ما أغرى بعض الباحثين بالربط بين التقدم العلمي في أوروبا في تلك المرحلة والاتجاه نحو المادية، وهو أمر غير صحيح لأن الميولات المادية كانت دائما موجودة والتقدم العلمي الذي حصل في أوروبا لم يكن بسبب تلك الميولات، كما يكن علة لها.

ولو صح القول بالارتباط بين التقدم العملي والاتجاه نحو المادية، فإنه من المفترض أن يصبح أكثر الناس ملاحدة في هذا العصر. ولكان العلماء جميعا ماديين، في الوقت الذي نجد فيه أن العكس هو الصحيح بما أن أكثر العلماء مؤمنين بالإله الخالق. ولأجل ذلك لا بد من البحث عن أسباب العداء للدين في مواقع أخرى تاريخية واجتماعية ودينية وسياسية..

البعد الديني في الإنسان

ليس غريبا أن يُعرَّف الإنسان أحيانا بأنه حيوان متديّن بعد أن اتضح أن البعد الديني لا ينفك عنه فردا كان أو جماعة. فهو الذي أوحي إليه من خلال الأنبياء وبنى المعابد وعبد الله كما عبد كائنات أخرى. وتعريف الإنسان بأنه حيوان متديّن لا يعني نفي الأبعاد المتعددة لماهية الإنسان. فهو ليس كائنا أحادي البعد بل إن أُفُقه يتسع ليشمل أبعادا كثيرة ومتعددة. إنه بالقوة كائن قادر على الانفتاح على كل القيم الكبرى والاتصاف بها ليكون في وقت واحد متدين وفاضل وعالم وسياسي وفنان ونبي وحكيم وفيلسوف.. وإذا كان الإنسان متدينا بشكل طبيعي بحسب المعطيات النفسية والاجتماعية والتاريخية، فإن الاستدلال على وجود الإله لا معنى له. فهو

شيء بديهي وضروري يسلّم به كل الناس الأسوياء. وحتى الملحدين، فإنهم يؤمنون، في قرارة أنفسهم، بوجود الله رغم أنهم يظهرون الإلحاد.

تتعدد الأديان بتعدد تصورتها عن الإله، الذي تؤمن به، من التوحيد إلى التثليث ومن التجسيم إلى الوثنية.. والتوحيد، الذي نفترض أنه يمثل الحقيقة الدينية، هو الذي يمكنه أن يقدم الإطار الأخلاقي الذي يحمي الإنسان من نفسه. فهذا الإنسان، الذي يستطيع امتلاك العلم والمعرفة والقوة، يمكنه أن يسخّر ذلك من أجل تدمير نفسه أو تدمير الآخرين. والدين يتدخل هنا لتنتصر القيم الأخلاقية التي تمنع الإنسان من فعل ذلك.

غير أن التوحيد يحتاج إلى أدلة رغم أنه شيء بديهي. فهذه البداهة لا يراها كثير من الناس بسبب كثرة الشبهات التي تجعل في كثير من الأحيان الأشياء الواضحة والظاهرة في حاجة إلى دليل على وجودها.

عقلانية وجود الخالق

عندما نستعيد تاريخ الفلسفة، نجد الكثير من الأدلة العقلية والبراهين المنطقية على وجود الخالق أو العلة الأولى لهذا العالم. هذه الأدلة تشترك في الانطلاق من عالم الشهادة من أجل إثبات عالم الغيب أو عالم الإلوهية بشكل أدق. وهي بذلك تختلف عن الدليل الوجداني.

الدليل الاول هو الدليل الوجداني. وهو دليل فوقي يبدأ من واجب الوجود ذاته. وهو نفسه الدليل اللمي الذي يستدل فيه بوجود العلة على وجود المعلول. وهو لذلك يختلف عن الأدلة الأخرى الإنية. وهذا الدليل يرى أن كل إنسان يشعر بوجود الله شعورا نفسيا وفطريا لا يستطيع

دفعه. والإنسان يجد في داخله انجذابا نفسيا لقوة مطلقة ينسب إليها الخلق والتدبير والرزق..

فالإنسان يملك في داخله قوتان الأولى هي العقل والثانية هي الشعور. والعقل هو الجهاز الذي يفكر من خلاله الإنسان ويكتشف الحقائق ويبتكر الأشياء التي يحتاجها. أما الشعور، فهو الذي يحرك الإنسان لتلبية رغباته البيولوجية كالأكل والشرب والجنس.. أو الاستجابة لرغباته المعنوية السامية كالإحسان والرحمة والأمانة والصدق.. أو الرغبات السلبية كالإساءة والظلم والكذب والخيانة..

وكما يجد الإنسان في نفسه رغبة تلقائية للأكل والشرب أو الصدق والإحسان، مثلا، فإنه يجد رغبة نفسية مماثلة للارتباط بقوة مطلقة من خلال العبادة والدعاء. وهذه الرغبة نجدها لدى كل الناس وفي كل المجتمعات عبر التاريخ. وهو ما يمكن اعتباره دليلا على أن الميل إلى العبادة طبيعي في الإنسان. وهذا ما عبّر عنه القرآن في قوله: "فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله"[1]. وكذلك "وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه"[2]، فالقضاء هنا تكويني وجودي. ويعني أن الإنسان لا يمكنه أن يعبد غير الله حتى وإن تظاهر بعبادة الأوثان في الأوقات العادية أو أخطأ الطريق. وإعراضه عن العبادة يعني التعرض لأمراض الروح والنفس التي أهمها القلق والاضطراب.. ويظهر حضور الله داخل النفس الإنسانية في حالات البلاء الشّديد عندما يتوجّه الإنسان إلى الله وحده بالدعاء: "وإذا

[1] الروم، ٣٠.

[2] الإسراء، ٢٣.

مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفورا"[1]. وما يقوله القرآن هنا يمارسه كل إنسان يواجه المخاطر والابتلاءات.

وليس معنى أن التوحيد مسألة فطرية أن عابد الوثن هو، في الحقيقة، يعبد الله كما يظن بعض المتصوفة، بل يعني أن الإنسان، الذي يمتلك الوعي، لا يحقق راحته النفسية وانسجامه مع ذاته إلا من خلال عبادة الله الواحد لأن ذلك هو الشيء الطبيعي. وهذه الطبيعة يمكن الانحراف عنها كما حدث في التاريخ عندما اخترعت الأديان السوقية، فظنّ الناس البسطاء أن الوثن إله لا بد من التوجه إليه بالعبادة.

وهذا الميل الطبيعي للإيمان والتوحيد أقر به يونغ الذي اعتبر أن الإيمان بالله مدفون في الشعور الباطني للإنسان، وأنه جزء من شعوره الأصيل، بعكس أستاذه فرويد الذي كان يرى أن الإيمان جزء غير مرغوب في الإنسان. وفي الاتجاه نفسه يرى وليام جيمس أن محرك الميولات الإنسانية ليس هو عالم الطبيعة بل هو عالم ما وراء الطبيعة.

إن شعور الإنسان الداخلي يوجهه نحو الإيمان بالواجب؛ الخالق والمدبر. غير أن فساد الإنسان وانحرافاته وجرائمه تنتهي به غالبا إلى التشكيك في وجود الذات الإلهية أو إنكارها من الأساس. وقد وجدت الاتجاهات الإلحادية أو اللاأدرية في المذاهب المادية والوضعية الأساس الذي تركن إليه لتبرير ذلك الإنكار. فما دامت الذات الإلهية غير محسوسة

[1] الإسراء، ٦٧.

فهي إذن غير موجودة.

غير أن الحس ليس بإمكانه إثبات وجود كل الأشياء غير المحسوسة. وأحرى به أن يكون أعجز عن إدراك الذات الإلهية المجردة. وهنا لابد من الانتقال إلى الأدلة العقلية والفلسفية من أجل إثبات وجود البارئ. وهي أدلة أورد كثير منها فلاسفة ومتكلمون.

الصانع من وجهة عقلية

يبرهن العقل دائما على أن هذا العالم لا يمكن أن يكون قديما ولا عبثيا. وهو تبعا لذلك لا بد أن يكون له صانع ومبدع. ويقدم الفلاسفة والمتكلمون أدلة كثيرة على وجود الصانع. وأهمها:

الدليل الأول وهو الدليل الغائي. وهو يتعلق بغائية الوجود ونفي العبثية عنه. فعندما نلاحظ هذا الوجود نجده محكوما بغاية محددة[١]، وكل شيء فيه مُسَخّر لأجل الإنسان. فالحيوان والنبات والجماد والكواكب كلها تخدم بشكل مباشر أو غير مباشر الإنسان. إن الشمس مثلا لو كانت أكبر حجما مما هي عليه أو أقرب مسافة إلى الأرض لاحترق كل شيء عليها. ولو كانت أصغر حجا أو أبعد مسافة لتجمد كل شيء. كما أن ميلان محور الأرض هو الذي يعطي الفصول الأربعة.. وهذا النظام نلاحظه حتى في سير الكواكب التي لو خرجت عن مداراتها لاهتز نظام الكون..

إن هذا يعني أن كل شيء في هذا الكون خلق لتأدية دور معين

[١] انظر مثلا: المفضل بن عمرو، توحيد المفضل، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٣.

بشكل دقيق. وهذا الأمر يتعلق بالحشرات والحيوانات والنباتات الأشجار والسهول والجبال والبحار والأودية والأنهار والكواكب والنجوم.. والإنسان في كل ذلك يمثل المحور لأن كل تلك المخلوقات مسخرة لخدمة الإنسان بشكل أو بآخر.

بل إن الانسان بذاته خلق بشكل لا مكان فيه للفوضى أو الاعتباط. فكل عضو في جسمه وضع في مكانه المناسب. وليس هناك شيء زائد في جسم الإنسان أو تكوينه، بل إن كل عضو صغر أو كبر يملك دورا أو أكثر يقوم به.

وهذا النظام الذي يستهدف خدمة الإنسان في وجوده وحياته، لا بد من وجود قوة منظمة تقف وراءه، إذ لا يمكن أن يكون ذلك قد حدث صدفة. والإنسان يعرف أنه ليس هو من قام بذلك والكائنات الأخرى أعجز ما تكون عن فعل ذلك ولا يبقى بعد ذلك سوى واجب الوجود، الخالق، تبارك وتعالى، علة كل شيء. إن هذا يعني أن الكون لم يوجد بشكل عبثي بل إنه وجد من أجل غاية محددة، وأن الله هو من حدد تلك الغاية.

والدليل الثاني هو دليل الاختراع. ومضمونه أن هذا الكون مصنوع لأنه مركب من أجزاء بشكل معقد على أساس نظام خاص وقوانين ذاتية. وكل مصنوع لابد له من صانع. وهذا الدليل يعتمد على مبدأ العلية الذي يعتبر أحد مبادئ العقل. فنحن إذا رأينا، مثلا، جهاز هاتف، فإننا نتساءل عن الشركة التي صنعته، ولو أخبرنا أحدهم أنه وجد صدفة أو أنه صنع نفسه لما صدقه أحد لعلمهم أن الصدفة لا تنتج جهازا معقدا وأن لا

شيء يصنع نفسه لأن في ذلك تناقض. وهذا المنطق ينطبق على الكون الأشد تعقيدا والأكثر إبهارا والأدق تنظيما.

والدليل الآخر هو دليل الإمكان. يطرح الفلاسفة مفهوما الوجوب والإمكان. ويقصدون بالوجوب استحالة انفكاك الوجود عن الشيء أو انفكاك الشيء عن الوجود لأن ماهيته ووجوده شيء واحد. وهذا الوجوب ذاتي وغيري. والوجوب الذاتي لا ينطبق إلا على العلة الأولى. أما الإمكان فهو يتعلق بالأشياء التي تكون ماهيتها قابلة للوجود والعدم أي كل ما تكون ماهيته في مرتبة وسط بين العدم والوجود، والممكن عندما يوجد يصبح واجبا بغيره.

وبحسب هذا الدليل[1]، فإن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن. وعندما نلاحظ العالم فإننا نجزم أنه لا يمكن إلا أن يكون ممكنا لأنه متغير وناقص، والناقص والمتغير محتاج إلى غيره، ولا يكون واجبا لأن الواجب لا يتغير وهو غني بذاته وكامل. ومعنى أن العالم ممكن هو أنه وجد بعد أن لم يكن موجودا. فهي في مرتبة وسط بين العدم والوجود.

وإذا كان الوجود والعدم متساويين بالنسبة للممكن، وعرفنا استحالة ترجيح أحدهما على الآخر إلا بمرجح خارجي، فإن العقل يجزم بضرورة وجود ذلك المرجح الذي غَلّب جانب الوجود في الممكن على جانب العدم. وبخلاف ذلك، فإن العالم يبقى ممكنا فحسب. ولا يمكن للعالم أن

---

[1] محمد جعفر شمس الدين، دراسات في العقيدة الإسلامية، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٦، ص٨٨.

يكون بذاته مرجحا لوجوده لأن في ذلك تناقض. فالممكن لا يمكنه أن يتحول ذاتيا إلى الوجود لأنه عاجز، ويحتاج إلى علة تتقدم عليه ذاتا ورتبة. إن افتراض أن العلة هي المعلول نفسه يعني أن يكون الشيء متقدما على نفسه، أي موجودا قبل أن يوجد، وهو محال.

وإذا كان العالم يحتاج إلى علة حتى يوجد، فإن تلك العلة إما أن تكون ممكنة أو واجبة. فإذا كانت واجبة، فهو المطلوب. وإذا كانت العلة ممكنة، فلابد لها بدورها من علة ترجح جانب الوجود فيها. وهذا يؤدي إلى التسلسل في العلل والمعلولات، والتسلسل باطل لأن العقل يريد علة أولى يتوقف عندها. ولأجل ذلك لا بد من فرض علة كاملة مطلقة الوجود تكون هي سبب ترجيح جانب الوجود في الممكنات. وتلك العلة هي الله أو واجب الوجود أو الوجود المطلق كما يسميه بعض الفلاسفة.

هناك دليل رابع وهو دليل التقنين. فعندما ندرس هذا الكون نجد أن كل شيء فيه محكوم بقانون. فالحياة والموت والحركة والإنتاج والإبداع والاختراع والإنجاز والتغيير والنهوض والكواكب والنجوم والحياة والتاريخ.. كلها محكومة بقوانين ولا يمكن للإنسان أن يحقق أهدافه إلا بمعرفة تلك القوانين.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو من وضع تلك القوانين وجعل الكون والحياة يخضعان لها ويتحركان على أساسها؟ إن ذلك لا يمكن نسبته إلى الإنسان الذي لا يفعل سوى اكتشاف تلك القوانين واستخدامها لتحقيق أهدافه. كما أنه لا يمكن نسبتها للكون ذاته أو للحياة لأن الشيء غير العاقل لا يمكنه أن يضع قوانين عقلانية لنفسه. وهذا يعني أنه لا بد أن تكون هناك

قوة عاقلة هي التي وضعت تلك القوانين للكون والحياة. وتلك القوة هي التي نسميها بالذات الإلهية أو الله.

ورغم هذه الأدلة على حاجة العالم إلى علة من أجل أن يوجد، وإلى مدبر حتى لا تعم الفوضى ويؤول العالم إلى الفساد، إلا أن سؤالا يبقى مطروحا؛ وهو: لماذا يحتاج وجود العالم إلى علة؟

سر الحاجة إلى علة

إننا أمام هذا الكون نتساءل عن علة وجوده. فالأشياء تحتاج إلى علة. والسؤال هو عن سبب الحاجة إلى علة والسر الذي يجعل وجود الأشياء متوقفا على العلة. فما دمنا نقبل بمبدأ العلية العام وأن لا شيء يحدث صدفة، لا بد لنا من التساؤل عن سبب الحاجة إلى العلة. وهل هي حاجة راجعة إلى جانب ذاتي في تلك الأشياء أم أنها خاضعة لجانب موضوعي خارج الذات. وقد طرحت للإجابة على ذلك أربعة نظريات.

أول تلك النظريات، **نظرية الوجود**. وترى هذه النظرية أن كل موجود يحتاج إلى علة من أجل أن يوجد. وهذه الحاجة ذاتية لا يمكن أن يتحرر منها الوجود. وهذا يعني أن كل موجود معلول. لكن التجربة يمكنها أن تبرهن فقط على أن الموجودات المادية والممكنة تحتاج إلى علة، ولا تستطيع أن تتجاوز ذلك إلى الوجود المطلق الذي لا يخضع للتجربة. وإذا كانت التجربة قاصرة عن تقديم إجابة شاملة فإن المسألة لا بد أن تخضع للأسس العقلية والفلسفية. فمبدأ السببية مبدأ عقلي وفلسفي ولا بد أن تعالج القضايا المرتبطة به على أساس العقل أيضا.

إن نظرية الوجود قاصرة، بسبب ذلك، عن تفسير الحاجة إلى علة لأن الوجود في حد ذاته قد لا يكون محتاجا إلى علة كي يوجد إذا افترضنا أنه قديم وكامل. ولأجل ذلك طرحت نظرية الحدوث لتبرير الحاجة إلى علة.

ولأجل ذلك طرحت نظرية أخرى لتبرير الحاجة إلى علة وهي **نظرية الحدوث**. وهي ترى أن الأشياء تحتاج إلى علة بسبب حدوثها. فالحركة والحرارة والانفجار.. تحتاج إلى أسباب لأنها أمور حادثة بعد أن كانت عدما. فالحدوث هو سر الحاجة إلى علة، وهو الذي يثير التساؤل عن سبب الوجود عندما نقف أمام كل حقيقة من حقائق الكون. وعلى هذا الأساس فإن مبدأ العلية يصبح مقتصرا على الأشياء الحادثة. أما الشيء الذي لم يحدث بعد العدم، فلا يحتاج إلى علة ولا يدخل في النطاق الخاص لمبدأ العلية.

وهذه النظرية جعلت الحاجة إلى العلة خارجية وليست كامنة في الشيء ذاته. فالحدوث هو الوجود بعد العدم. هذا يعني أن الحادث لا يمكنه ا يبرر وجوده ولا ا يكون سببا له وهو ما يعني حاجته الى علة خارجية حتى يوجد. الحدوث يمكن يكون دليلا على وجود العلة، لكن العلة تبقي غنية عن وجود المعلول. فحتى لو لم يحدث العالم، فإن العلة تبقى موجودة. فهي موجودة سواء أحدثت العالم أم لم تحدثه. والعالم ليس إلا دليلا على وجود الصانع.

وهنا تطرح **نظرية الإمكان الذاتي**. وهي تؤمن بأن الإمكان هو سر الحاجة إلى علة. وهذه النظرية قائمة على أساس القول بأصالة الماهية. وهي

تطرح سؤال لماذا كانت الأشياء في حاجة إلى علة بينما لا تشمل تلك الحاجة الذات الإلهية. والجواب عندها أن الأشياء تنقسم إلى ممكنة الوجود وواجبة الوجود وممتنعة الوجود. وواجب الوجود، لأنه وجود محض، وذات كاملة فإنه لا يحتاج إلى علة. أما الأشياء الممكنة فإنها في مرتبة برزخ بين العدم والوجود. وحتى تنتقل إلى الوجود، تحتاج إلى علة تعطيها هذا الوجود. فالحاجة إلى العلة مرتبط بالإمكان، أي بالنقص في الأشياء. فتصورنا للأشياء وفق نظرية الإمكان يقوم على أساس أن ذواتها تختلف عن الوجود، والوجود يحصل لتلك الذوات من قبل موجود آخر. وهذا الموجود الآخر هو العلة.

وملاك الحاجة إلى علة ليس الحدوث والعدم السابق، وإنما هو الإمكان الذاتي، أي الخلاء الذاتي والنقص الذي يحتاج إلى الملء الوجودي. وفي المقابل، فإن الامتلاء الوجودي هو الذي يجعل الموجود غنيا عن العلة. وهذا الامتلاء لا يكون إلا للوجود المحض. وباختصار، فإن الإمكان هو سبب الاحتياج إلى علة وليس الوجود أو الحدوث بحسب هذه النظرية.

لكن الفرق بين الحدوث والانتقال من القوة الى الفعل ليس واضحا، إلا إذا نظرنا إلى خلفية النظريتين. فالحدوث هو مقولة المتكلمين الذين يؤمنون بالخلق أي الوجود بعد العدم. والإمكان هو مقولة فلاسفة الفيض الذين لا يقبلون نظرية الخلق من عدم. فالعالم عندهم قديم. وهذا الامر يشترك فيه المشائية والمتصوفة.. وقد تبي في كتابا المفهوم الفلسفي للوجود تهافت نظريات الفيض انتهائها الى مفهومم مادي للوجود يؤمن بقدم العالم

ويتحدث عن الضرورة ويقصي العقل ويدعي وحدة الإله والعالم او اعتبارالثاني جزء من الأول.

وهنا يطرح المتصوفة وفلاسفتهم مثل الملا صدرا الشيرازي **نظرية الإمكان الوجودي**. تؤمن هذه النظرية، هي الأخرى، بأن سر حاجة الأشياء إلى علة هو الإمكان. لكنها ترى أن العلية علاقة قائمة بين وجودين هما العلة والمعلول. فهي نوع من الارتباط بين شيئين يسمونها السنخية. والعلية هي ارتباط بين شيئين يجعل أحدهما علة والآخر معلولا له. والسؤال هو هل أن المعلول يملك وجودا مستقلا قبل الارتباط بالعلة؟ والجواب هو بالنفي، لأن المعلول لو كان يملك وجودا حقيقيا مستقلا قبل الارتباط بالعلة لما كان معلولا لها. ولذلك فإن قطع ارتباط المعلول بالعلة إفناء له وإعدام لوجوده، بعكس أنواع أخرى من الارتباط مثل ارتباط القلم بالكاتب، فقطع الارتباط بينهما لا يعني إفناء لأي منهما. إن ارتباط المعلول بالعلة مقوم لكيانه، لأنه لا ينفك عن علته، التي هي سبب وجوه.

وهذا يعني أن السر في حاجة الأشياء الخارجية إلى علة، ليس هو حدوثها ولا إمكان ماهيتها، بل يكمن داخل الأشياء وفي وجودها ذاته، لأن حقيقتها الخارجية هي عين الارتباط والتعلق. فالأشياء إذا لم تكن حقيقة ارتباطية، فإن مبدأ العلية لا يشملها. فليس الوجود الخارجي كله محكوم بمبدأ العلية، بل فقط الوجودات التعلقية التي تعبر في حقيقتها عن الارتباط والتعلق.

إن الإمكان الذاتي أو الخلاء الذاتي، بحسب نظرية الإمكان الوجودي، ليس هو ملاك الحاجة إلى العلة لأن الإمكان الذاتي من أحكام

الماهية. والماهية، لدى الشيرازي صاحب هذا الرأي، جوفاء وخالية في داخلها ونسبتها إلى العدم متساوية مع نسبتها إلى الوجود. فهي شيء اعتباري لا واقع له، وهي لذلك غير خاضعة للعلية. إن الوجود والعدم والعلية والمعلولية والحاجة وعدمها لا يمكن أن تنسب للماهية إلا على سبيل المجاز والافتراض. فالأساس في الحاجة والعلية هو الوجود ذاته. إننا لا نتساءل إلا عن علة شيء موجود. أما الأشياء غير الموجودة فلا معنى للسؤال عن علتها.

ولا شك أن الماهية ليست خلاء واعتبارا، كما يقول الشيرازي، بل هي شيء عيني. والقول بأصالة الماهية لدى بعض الفلاسفة يقصد به أصالة الأشياء العينية لأن الوجود لديهم مفهوم. وهذا المفهوم له مصاديقة الواقعية التي هي الماهيات الجزئية.

إن الوجود مفهوم مشكك أي أنه حقيقة لها مراتب، وهو لا يساوي الذات الإلهية كما يقول الشيرازي. فكما إن هناك الموجود الكامل، هناك الموجودات الممكنة بشكل متفاوت. وكما أن الغني ليس خارجا عن حقيقة الوجود، فكذلك المحتاج والفقير، فكلهم يوصفون بالوجود. وكما أن الكمال حقيقة في الوجود فكذلك النقص. إن حقيقة الوجود، أي الوجود العيني للشيء، هي التي تقبل داخلها الكمال والنقص والغنى والفقر والحاجة وعدمها والشدة والضعف والوجوب والإمكان والإطلاق والمحدودية.. بل هي كل هذه الأمور ذاتها. والقول إن سر الحاجة إلى العلة هو القصور والمحدودية الذاتية للموجود، يجب أن لا يكون هروبا من القول بحدوث العالم فنحن نعرف أن أتباع وحدة الوجود يعتبرون العالم

قديم. إن وجود الذات الإلهية أزلي لا بداية له. أما وجود الاشياء الأخرى فهو حادث لان العالم ليس جزءا من الذات الالهية ولا هو هي كا يقول التصوفة وجزء من الفلاسفة، بل إنه فعل من أفعالها وخلق من خلقها. وهنا لابد من التساؤل أولا عن علة وجود الأشياء. أما النقص الذاتي في الممكنات، فإنه شيء ذاتي لا ينفك عنها. وعلى هذا الأساس فإن سر الحاجة إلى العلة ليس هو الموجودية، لا الله موجود أيضا ولا يحتاج إلى علة. ولا هو النقص والفقر، لأن الفقير والناقص أشياء لازمة للممكنات. والذين يقولون أن كل ناقص يحتاج إلى علة وليس كل موجود، كما هو شأن أنصار وحدة الوجود، هم يفترضون مسبقا أن العالم وكل الموجودات قديمة، فهم لذلك يعتبرون النقص سبب الاحتياج للعلة وليس الحدوث كما يقول المتكلمون.

إن العلة الأولى هي الذات القديمة والكاملة والمطلقة والواجبة واللامتناهية. وهي لذلك لا تحتاج إلى علة. إنها الوجود القديم غير المحدث، والمطلق غير المحدود، والكامل غير الناقص، والغني غير الفقير. وليس معنى كونها علة أولى أنها مبدعة نفسها، لأن ذلك يعني وجودها قبل أن توجد، وهذا تناقض. فهي قديمة لا أول لها ولا بداية. إن سر حاجة الأشياء الممكنة الى علة هو حدوثها. أما سر عدم حاجة الواجب الى علة فهو قدمه، وسر قدمه هو كماله الذاتي وغناه.

إن العقل، هنا، عندما يعرف أن الحدوث، وليس النقص، هو سر الاحتياج إلى العلة، يقبل بالعلة الأولى التي لا تحتاج إلى علة سابقة لأنها كاملة وغنية. فالسؤال الذي يطرح عادة: ومن خلق الله؟ أو وما علة العلة

الأولى؟ لا يطرح بعد فهم السبب الذي يجعل العلة الأولى مستغنية عن العلة. فليس قانون امتناع التسلسل هنا هو الذي يضطرنا للقبول بالعلة الأولى بل الكمال الذاتي هو الذي يقنعنا بذلك.

وقد يطرح سؤال: ألم يكن ممكنا أن يكون واجب الوجود الكامل ناقصا ومحدودا بسبب تدخل علة خارجية؟ وفي المقابل ألم يكن ممكنا أن يكون الوجود واجبا وكاملا ثم أصبح محدود وناقصا بسبب عامل خارجي؟. والجواب هو أن مرتبة أي موجود هي عين ذاته، تماما كما أن مرتبة أي عدد هي عين ذلك العدد. ولذلك فإن أي موجود لو استغنى عن العلة بحكم الغنى والكمال الذاتيين، فإنه لا يمكن لأي علة أن يكون لها دخل في وجوده أو في المرتبة التي هو فيها. ولأجل ذلك فإن السؤال: لماذا كانت العلة الأولى علة أولى هو سؤال بلا معنى لأنه يشبه سؤالنا لماذا كان الواحد واحدا ولم يحل محل الاثنين أو الثلاثة؟. إن هذا الأسلوب في الاستدلال لم تصل إليه المدارس الفلسفية الغربية، ولأجل ذلك وُجد أشخاص مثل برتراند رسل يعلنون إلحادهم لأنهم لم يفهموا لماذا كانت العلة الأولى مستثناة ومستغنية عن العلة.. فهو لم يعرف أن سر الاحتياج للعلة إنما هو النقص، والعلة الأولى كاملة وهي لذلك لا تحتاج إلى علة[1].

[1] يرى جان ليك ماريون وبول ريكور أن ما أبطلته العلمانيات الحديثة ليس مبدأ الألوهية نفسه وإنما المقاربات الميتافيزيقية والانتربموروفية (أي التشبيهية بالإنسان) للألوهية وهذا صحيح فقط بالنسبة للذين يؤمنون بالإله الواحد المنزه، أما الملحدون فإنهم في الحقيقة يتخذون موقفا سلبيا من فكرة الإلوهية ذاتها، بعكس ما يراه ماريون وريكور وتابعهم فيه طه عبد الرحمن. وهذا الأمر واضح في حالة رسل وماركس وسارتر وآخرين.. فأصحاب هذا الاتجاه

إن هذا الكون الـذي لا يتوقـف عـن الحركـة والتطـور والتوسـع، لا يمكن أن يكون قديما وكاملا مستغنيا عن العلة. فـنحن نـرى أن كـل شـيء فيه معرض للتغير والفناء والزوال. ومظاهر النقص والفقر تخترق كل جوانبه. ومحـال أن يكـون النـاقص والمتغيـر علـة أولـى أو إلهـا لأن النـاقص فقيـر ومحتاج وزائل، فهو محدود ومقهور بينما يفترض بالعلـة الأولـى أو واجـب الوجود أن يكون وجودا كاملا وغنيا ومطلقا وقاهرا[١].

الأديان ومسألة الوحدانية

لا يمكن أن تكون العلة الأولى إلا واجبة وكاملة وغنية بذاتها. وهي لا تحتاج إلى علة، لأن سر الاحتياج إلى علة هو الحدوث والنقص في حين أن واجب الوجود قديم وكامل وغني. غير أنه من الممكن أن يطرح سؤال حول احتمال تعدد واجب الوجود، ليكون لدينا عدة آلهة في آن واحد.

لم تكن لديهم مشكلة مع التشبيه والوثنية، فحسب، وإنما مشكلتهم كانت مع عقيـدة التوحيـد والتنزيه ذاتها. ولولم تكـن مشـكلتهم مـع التوحيـد ذاتـه لاتجهـوا الـى التمييـز بـين بينـه و بـين الوثنيات، والأديان السوقية بشكل عام، كما يفعل المنصفون.

[١] الاستدلال الإبراهيمي على نفي إلوهية الكواكب كان مبنيا على هذا الأساس الذي يرى فيهـا أشياء متغيرة وناقصة ولا يمكن أن تكون آلهة. "فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي، فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لـئن لـم يهـدني ربي لاكوهن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون" الأنعام، ٧٦-٧٧.

إننا نجد أن الكثير من الأديان السوقية أو العامية تتحدث عن تعدد الآلهة ولعل أوضحها تلك التي تتحدث عن التثليث مثل البراهمانية الهندوسية والمسيحية الشاوولية، وأخرى تتحدث عن الثنوية كما هي حالة المجوسية.

١- البراهمانية الهندوسية

كان يطلق على الدين الهندوسي القديم اسم البرهمانية[١] نسبة إلى براهما إله الهندوس. وليس هناك مؤسس لهذا الدين يشار إليه بل هو دين متطور يتضمن عناصر اجتماعية وثقافية مستمدة من عادات الشعوب الهندية في تطورها.

لكن براهما ليس هو الإله الوحيد لدى الهندوس بل إنهم يعتقدون بثلاثة آلهة: هم براهما وشيفا وفشنو. وبراهما هو رب الخلق، وشيفا هو رب الفناء والدمار، أما فشنو فهو رب الحفظ. ويتجلى هذا الإله، فشنو، عبر التاريخ في عشرة أشكال هي: السمكة والسلحفاة والخنزير الوحشي والموجود على هيئة نصف إنسان ونصف أسد والقزم وراما وكريشنا وبوذا وكلكي وهو الذي يظهر في آخر الزمان على فرس أبيض شاهرا سيفه لإصلاح العالم.

غير أن الهندوس لم يكتفوا بهؤلاء الثلاثة، بل اعتقدوا في عدد هائل من الآلهة. وقد انقسموا إلى فرق كثيرة يشكل أتباع الإله فشنو نسبة

[١] هوستن سميث، أديان العالم، م.س، ص ٣٤.

عالية منهم. وقد نقلت كتبهم المقدسة التي يعتبر الفيدا أهمها أسماء عدد كبير منهم. وهي تتحدث عن صفاتهم الجسمية والنفسية التي يتجلون من خلالها في العالم. فهم يأخذون أشكال البشر والحيوانات.. مثل آغني إله النار وفارونا إله السماء، وايشفارا إله القوة، وررودرا اله الخوف، وراما إله العواطف، وكريشنا إله الماء الصافي، وياما إله الموت.. ولا شك ان ايمان الهندوسية بوحدة الوجود جعلها تعتقد ان الاله والعالم شيء واحد وبالتالي فإن كل شيء في الطبيعة هو إله. إن هذا هو ما يفسر كثرة الآلهة لديهم.

٢- الزرادشتية المجوسية

الزرادشتية هي الديانة التي كانت سائدة في إيران قبل الإسلام. والمجوسية هي الاسم العربي الذي يطلق على هذه الديانة التي تعرضت للتبديل بعد وفاة زرادشت، كما تقول بعض المصادر. تؤمن المجوسية بإلهين واحد للخير وآخر للشر. وكانت تؤمن بالبعث بعد الموت أيضا، كما تؤمن بالجنة والنار. وهو ما يعني أن زرادشت كان فعلا نبيا مرسلا من الله، لكن دينه تعرض للتلاعب كما حدث قبله وبعده لأديان الوحي الأخرى. وترجع أكثر المصادر دعوة زرادشت إلى القرن السابع قبل الميلاد. فقد ولد سنة ٦٦٠ ق.م وبعث نبيا سنة ٦٣٠ ق.م، وقتل سنة ٥٨٢ ق.م في مدينة بلخ الأفغانية أثناء غزو المدينة. ويعتقد علماء مسلمون أن الزرادشتيين من أهل الكتاب وأن المجوسية تحريف للزرادشتية.

وكتاب المجوس هو الأفستا أو الأبستاق، ويعني المتن والأساس واللبنة. ويقال إنه لم ينسخ إلا بعد الإسلام، وهو كتاب ضخم في الأساس لكنه اليوم يضم ٨٢ ألف كلمة. وهو مقسم إلى ٢١ نسكا أو قسما.

وما يهمنا هنا هو العقيدة الثنوية التي يحملها أتباع هذه الديانة. فهناك عندهم إله الخير آهورامزدا وإله الشر أهريمن. وإله الخير يهيمن على إله الشر والظلمة. ويعتقد أن هذه العقيدة تسربت إلى الزرادشتية من ديانة الميغان السابقة عليها. فلا شك أن زرادشت لم يدع لغير الله الواحد. والقول بإلهين جاء بعده بسبب السطو على دينه.

٣- المسيحانية الشاوولية

يؤمن المسيحيون بالعهد القديم كما يؤمنون بالعهد الجديد، وهما معا يشكلان الكتاب المقدس عندهم. وعندما نراجع هذا الكتاب، فإننا لا نجد سوى التأكيد على مسألة التوحيد فيه إذ لا وجود لعقيدة التثليث التي تدعو إليها الكنائس وتتبناها.

نجد في هذا الكتاب نصوصا كثيرة تؤكد على وحدانية الله:

- في سفر النبي إشعيا: "هكذا يقول الرب ملك إسرائيل وفاديه. رب الجنود: أنا الأول وأنا الآخر ولا إله غيري"[1].
- "أنا الرب وليس آخر. لا إله سواي... لكي يعرفوا من مشرق الشمس ومن مغربها أن ليس غيري. أنا الرب وليس (من

[1] الكتاب المقدس، سفر اشعيا، ٤٤:٦.

رب) آخر. مصور النور وخالق الظلمة وصانع السلام وخالق الشر أنا صانع كل هذه"[1].

- "أنا الرب وليس (من رب) آخر... أليس أنا الرب ولا إله غيري؟ إلهٌ بارٌّ ومخلّصٌ ليس سواي. التفتوا إلي وأخلصوا يا جميع أقاصي الأرض لأنني أنا الله وليس (من إله) آخر"[2].
- "وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك، ويسوع المسيح الذي أرسلته "[3].
- سأل أحد اليهود الكتبة المسيح فقال: " أيةُ وصيَّةٍ هي أوّل الكلّ؟ فأجابه يسوع: إن أول كل الوصايا هي: اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا رب واحد، وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك، وهذه هي الوصية الأولى. والثانية مثلها وهي: تحب قريبك كنفسك. ليس وصية أخرى أعظم من هاتين. فقال له الكاتب: جيدا يا معلم قلت: لأن الله واحد و ليس آخر سواه.."[4].

وفي الحقيقة، لم يدَّع المسيح أبدا أنه إله أو أنه ابن الإله، وحتى الأناجيل تكاد تكون خالية من هذه الادعاءات باستثناء مواضع محدودة في إنجيل يوحنا. ويمكننا أن نؤكد، اعتمادا على دراسات وبحوث قام بها

[1] م.ن، ٤٥: ٥ ـ ٦ ـ ٧.

[2] م.ن، ٤٥: ١٨ –٢١ ـ ٢٢.

[3] م.ن، إنجيل يوحنا، ١٧:٣.

[4] م.ن، إنجيل مرقس، ١٢: ٢٨ ـ ٣٢.

مسيحيون، أن التثليث ظهر بشكل رسمي في مجمع نيقية سنة ٣٢٥م، عندما أدان الآريوسية الرافضة للتثليث. لكننا نجده قبل ذلك لدى بولس الذي كان يهوديا، حسب ادعائه، ثم زعم أنه رأى المسيح، في الطريق من القدس إلى دمشق، بعد رفعه، وأنه أمره بالتبشير بالمسيحية بعد أن كان يطارد النصارى ويعذّبهم باعتباره حارسا للكاهن الأكبر اليهودي.

لقد قدم بولس المسيحَ في صورة الإله المعذَّب[١] للتكفير عن الخطيئة البشرية! وقد كان بطرس وصي المسيح معارضا شديدا له بسبب تشويهه دين المسيح وتزييفه، بعد أن سطا عليه، من خلال إدخال عناصر عقدية وتشريعية وثنية فيه. وقد واجه بطرس الاضطهاد وقتل في النهاية. لقد فصل لاهوت بولس، الذي لم ير المسيح قط، المسيحية عن تعاليم المسيح. ويؤكد فولتير ذلك قائلا إن المسيح كان يهوديا يتمسك بالديانة اليهودية طيلة حياته ويؤدي شعائرها ويتردد على المعبد اليهودي ولا ينطق شيئا يخالف الشريعة اليهودية، ومن المؤكد أنه ليس هو الذي أسس الديانة المسيحية الشاوولية.

وقد أعلن المسيح الهدف من رسالته "لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء ما جئت لأنقض بل لأكمل"[٢]. ويتساءل فولتير لماذا نبذت المسيحية شريعة موسى على الرغم من تكرار توكيد المسيح عليها؟ وهل كان بولس الذي نبذ هذه الشريعة له سلطة أو مرجعا أقوى من المسيح؟

---

[١] هيم ماكبي، بولس وتحريف المسيحية، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د.ت، د.م، ص ٣٠.

[٢] الكتاب المقدس، متى ١٧:٥.

"لقد بدأت عقيدة التوحيد، حركة لاهوتية، بداية مبكرة جدّا في التاريخ ، وفي حقيقة الأمر فإنها تسبق عقيدة التثليث بالكثير من عشرات السنين. لقد اشتقت المسيحية من اليهودية، واليهودية صارمة في عقيدة التوحيد. إن الطريق الذي المنطلق من القدس- أورشليم، مجمع تلاميذ المسيح الأوائل، وصولا إلى نيقية حيث تقرر مساواة المسيح بالله في الجوهر والأزلية عام ٣٢٥م، كان من البديهي القول إنه لم يكن طريقا مستقيما.

إن عقيدة التثليث التي أقرت في القرن الرابع الميلادي لم تعكس تعاليم المسيح فيما يتعلق بالذات الإلهية. كانت على العكس من ذلك انحرافا عن هذا التعليم. ولذلك، فإنها تطورت ضد التوحيد الخالص أو على الأقل يمكن القول إنها كانت معارضة لما هو ضد التثليث كما أن انتصارها لم يكن كاملًا "[١].

لقد بشّر المسيح، مثل سائر الأنبياء الإبراهيميين، بالتوحيد منزّها الذات الإلهية على نحو كامل. غير أن بولس اليهودي المنحدر من أصول وثنية تمكن من السطو على دينه وإفراغه من كل مضامينه العقدية والتشريعية ليعبِّئه بمضامين وثنية إرضاء للوثنيين في عصره. ولم يكن ذلك رغبة منه في تقديم نفسه خليفة للمسيح، بل سعيا لإفساد هذا الدين بشكل متعمد، كما نرجح. فالدراسة العلمية ومراجعة إنجيل برنابا تؤكد ذلك على نحو قطعي.

[١] دائرة المعارف الأمريكية، جـ٢٧، ص ٢٩٤.

وهناك أدلة كثيرة على بطلان احتمال تعدد علل الوجود أو الآلهة، كما تقول الأديان السوقية.

الدليل الأول: ثبت أن العلة الأولى واجبة الوجود بذاتها بسبب غناها الذاتي. وهذا يعني أن واجب الوجود ينحصر في الذات الإلهية لأن ممكن الوجود لا يمكن أن يكون إلها بسبب نقصه الذاتي وحدوثه واحتياجه إلى العلة.

وإذا فرضنا وجود إلهين فلابد أن يكونا واجبين. وفي هذه الحالة لا بد من تمَيُّز أحدِهما عن الآخر لأنهما لو كانا متماثلين لكانا واحدا. وإذا فرضنا وجود مائز بينهما، فلا بد من التساؤل عن سر وجوده.

وهنا لابد أن يكون المؤثر في وجود هذا المائز ذاتيا داخليا أو موضوعيا خارجيا. وكلاهما يستلزم محالا. فإذا كان وجود المائز ذاتيا فلا بد أن لا يكون مشتركا بين الواجبين، أي لابد أن يكون خاصا بالواجب الذي يتميز به. وهذا يعني أن كل واجب من الواجبين مركب من شيئين. الأول ما يشتركان فيه وهو طبيعة واجب الوجود والثاني ما يختص به كل واحد منهما. وإذا كان كل من الواجبين مركب من جزأين، فإنه يكون بذلك في حاجة إليهما، والحاجة تنافي واجب الوجود الغني بذاته، لأن الحاجة تناسب فقط الممكن أو الناقص.

الدليل الثاني: لو فرضنا وجود واجبي وجود أو أكثر، فإما أن يكون كل واحد منهم قادرا بمفرده على خلق العالم وفي هذه الحالة يصبح وجود أكثر من واجب عبثا وبلا فائدة. وإما أن لا يكون إلا واجب واحد

قادر على الخلق بمفرده والبقية غير قادرين، والعاجز لا يكون واجب ولا خالقا، لأن العجز من صفات الممكن والناقض.

الدليل الثالث: لو فرضنا وجود واجبي وجود أو أكثر، فلا مفر من القول، بحكم قدمهم، أن كل منهم قادر بقدرة تختلف عن قدرة الآخر، مريدا بإرادة غير إرادة الآخر، عالما بعلم يختلف عن علم الآخر لأنهم لو تماثلوا في القدرة والإرادة والعلم لما كانت حاجة لأكثر من واجب.. لو فرضنا ذلك، لكان لابد لكل منهم أن يعمل بقدرته وإرادته وعلمه. وإذا تباينت قدراتهم وإرادتهم وعلمهم، فالنتيجة هي الاختلال في نظام الكون والاضطراب فيه. بل إن ذلك يعني التصادم بين الإرادات وهو ما يعني خراب الكون. وهذا دليل على أن الواجب لا بد أن يكون واحدا.

الدليل الرابع: لو كان هناك أكثر من واجب وجود، فإن كلا منهم لابد أن تكون له إرادته الخاصة. ولو فرضنا تعلق إرادة واجبين بموضوع واحد، فأراد الأول أن يُخلق الكون مثلا بينما أراد الثاني أن لا يُخلق، فإن هذا لا يخلو من ثلاثة احتمالات. **الأول:** تحقق إرادتهما معا وهذا محال. **والثاني:** عدم تحقق إرادتهما معا وهذا محال أيضا لأنه يعني أن لا يوجد الكون من الأساس. **والثالث:** أن تتحقق إرادة أحدهما دون الآخر، وهذا يعني أن أحدهما عاجز عن تحقيق إرادته، والعجز نقص يتنافى مع كمال واجب الوجود، لأن العاجز لا يكون إلها. فلابد إذن من واجب واحد[1].

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١، ص١٥٧.

الأنبياء والأديان السّوقيّة

واجه القرآن الشرك وأكد على التوحيد. والشرك عنوان يجمع ألوانا متعددة من الأديان. فكما كان العرب الوثنيون مشركون، فكذلك الذين كانوا يعبدون مظاهر الطبيعة كالنجوم والحيوانات والأشجار والأرواح، من الأمم الأخرى. غير أنه إذا كانت هذه الأشياء هي المقصودة بالعبادة لذاتها، فهذا هو الكفر كما يسميه القرآن. أما إذا كانت تعبد باعتبارها وسيلة للتقرب إلى الخالق أو أنها شريكة له في خلق العالم وتدبير الكون والحياة، فهذا هو الشرك. لقد كان الشرك دائما مواكبا للتوحيد منذ أن اخترع قوم نوح عبادة الأصنام. ومقاومة الشرك تبقى دائما عملية أصعب من مقاومة الكفر.

لقد واجه الأنبياء الأديان السوقية والعامية. ونشروا الدين المحرر، دين التوحيد، في أحيان كثيرة. غير أن تلك الانتصارات لم تعمر كثيرا في الغالب، إذ سرعان ما كانت أديان الشرك المخدرة تلتف على الدين التوحيدي المحرِّر لتفرغه من مضامينه التوحيدية والقيمية وتعبئه بمضامينها الوثنية القديمة. لقد حدث هذا مع دين موسى الذي اختطفه الكهنة واخترعوا عقيدة التجسيم وأباحوا للناس ممارسة كل المحرّمات مع غير اليهود الذين اعتبروا غوييم وأميين وأغيارا. وعندما جاء المسيح ليصحح الدين اليهودي، ووجه بكل الكلمات المسيئة وتم التآمر عليه من أجل قتله. وبعد رفعه وغيابه، جاء بولس فادّعى أن المسيح ابن الله وأدخل عقيدة التثليث الوثنية الرومانية في دين المسيح وأباح الخمر والخنزير والنجاسات وحرم الختان والطلاق وأبقى على الأعياد الوثنية ولم يغير إلا أسماءها..

وعندما استطاع البابا أن يصبح الحاكم الفعلي في أوروبا القرون الوسطى، قطع كل صلة له مع المسيح، وأصبح مثالا للحاكم الذي لا يعرف شيئا عن السلام والحرية والعدالة والمحبة التي دعا إليها المسيح.

لم تستطع أديان التوحيد، على مدى آلاف السنين، أن تحقق أهدافها كاملة في أي مرحلة تاريخية. لكنها مع ذلك لم تفتر ولم توقف نضالاتها. وفشَلُ أديان التوحيد، على مدى قرون طويلة، في تحرير الإنسانية، لا يعني أن الإنسان لا حاجة له في الدين التوحيدي، بل يعني أن الوعي الإنساني لم يصل، بعدُ، إلى مستوى ما يطرحه الوحي. لم تخل حياة الإنسان من الدِّين في أي مرحلة من المراحل، ولكنه كان في الغالب دِينا سوقيّا أو عاميّا. وكانت مهمته التبرير للفساد والظلم والطغيان والحروب، وأداة للإفقار والتجهيل والاستلاب. وهذا ما يريد له الدين الكامل، أن ينتهي عندما يفهم الناس أن لا منقذ لهم سوى هذا الدين.

وقد نسأل عن الأسباب التي أخذت الإنسان بعيدا عن أديان التوحيد. لا شك أن ذلك لا يعود إلى قصور ذاتي في هذا الدين، بل إن لذلك أسبابه الموضوعية. لقد كان **الحكام والقوارين والكهنة** يمثلون دائما تحالفا قويا من أجل استلاب الناس وتجهيلهم وإبعادهم عن رسالات الأنبياء بكل الوسائل. كان الأنبياء يريدون دائما تعليم الناس من أجل الارتفاع بوعيهم وتنمية التزاماتهم الأخلاقية والقيمية وصولا إلى الحياة بأفضل طريقة كما تؤكد سيرهم. كانوا يريدون دائما بناء الإنسان وإصلاحه. لكن في المقابل، كان المستبدون والمتحالفون معهم يعملون، دون توقف، من أجل إفساد هذا الإنسان وتدميره. ولاشك أن التدمير أسهل

بما لا يقاس من البناء. كان اعداء الانبياء يملكون **المال والقـوة والإعـلام** وهي الوسائل التي ستمكنهم من اختطاف عقول الناس وإخضاعهم إذا لـزم الأمر. أما الأنبياء فلم تكن لهم سوى كلمة يقولونها، وهذا ما كـان يضـاعف دائما من صعوبة مهمتهم.

وحتّى عندما تتلقى الأديان السّوقية الضّربات، وتُهزم أمام إصرار الأنبياءِ وأنصارِهم، فإن زعماءها ينحنون أمام العاصفة، وعندما تمرّ يستعيدون مواقعهم القديمة، ولكن باسم الدين التوحيدي الجديد هذه المرة. وهنا تتم صناعة الأديان العامية التي عادة ما تكون أديان وحي في ظاهرها بينما هي، في حقيقتها وباطنها، أديانٌ سوقيّة. حدث ذلك مع الإسلام عندما نجحت قريش في اختطاف السلطة وتخريب هذا الدين من الداخل، كما حدث مع الأديان التوحيدية السابقة. إن القرشيين الذين قاتلوا النبي وتآمروا عليه، هم أنفسهم الذين عادوا بعد وفاته ليختطفوا السلطة ويحكموا باسم هذا الدين، ويعيدوا الناس إلى ثقافة الجاهلية وممارساتها القديمة، كما فعل الأمويون والعباسيون والفاطميون والعثمانيون..

إن الأديان، كما يمكن أن تكون اعتقادا بوجود إله موضوعي، يمكن أن تكون أيضا إعتقادا بإله داخلي هو أهواء الفرد التي تنعكس في ممارسة من خلال الخضوع الكامل له والمتابعة العمياء لأوامره على نحو ما صوَّر القرآن: " أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون"[1].

---

[1] الجاثية، ٢٣.

حـدث ذلـك مـع موسـى الـذي واجهـه بلعـم بـن بـاعورا الـذي كـان مـن الموحدين العباد، لكنه انقلب على نفسه وتحـول إلـى أداة فـي يـد الفرعـون لمواجهة موسى، وهو الذي تحدث عنه القرآن فـي قولـه: "واتـل علـيهم نبـأ الذي آتيناه آياتنا، فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان مـن الغـاوين. ولـو شـئنا لرفعناه بها ولكنـه أخلـد إلـى الأرض واتبـع هـواه، فمثلـه كمثـل الكلـب إن تحمل عليه يلهث أو تتركـه يلهـث، ذلـك مثـل القـوم الـذين كـذبوا بآياتنـا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون"[1]. كان قدوة المؤمنين في عصـره، ولكنـه اختار أن يقف إلى جانب الفرعون ويواجه موسى في دعوته. لقد تخلى عن علمه ووعيه ومعرفته، واختار أن يسـير فـي الطريـق الخطأ طمعا فـي بعـض الفتات الذي يلقيه إليه الفرعون.

إن انتصار الدين الكامـل الـذي بشـر بـه الـوحي[2]، يعنـي أن الأديـان السابقة لم تكن إلا أديانا استغلت نزعة الإنسان نحو التدين من أجل اسـتلابه واستعباده.. حتى المسلمين قبل هذا الانتصار لم يكونـوا يـدينون إلا بإسـلام مقلوب صنعه الكهنة، وكان يستخدم لتحقيق الأهداف التـي تريـد الوثنيـات المختلفة تحقيقها.

[1] الأعراف: ١٧٥-١٧٦.

[2] من ذلك مثلا هذه الآيات: "وعد الله الـذين **آمنوا منكم وعملوا الصـالحات ليسـتخلفنهم في الأرض** كما استخلف الذّين من قبلهم وليمكننّ لهم دينهم الذي ارتضـى لهـم وليبـدلنّهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئـك هـم الفاسـقون" النور، ٥٥. "هو الذي أرسل رسوله بالهدى وديـن الحـق **ليظهـره** علـى الـدين كلـه ولـو كـره المشركون" التوبة، **٣٣**. "**كتب الله لأغلبنّ** أنا ورسلي إن الله قوي عزيز" المجادلة،٢١.

إن الله، في الدين الكامل، مصدر كل القيم الرفيعة، وهو وحده الإله الحقيقي. وحتى لفظ الجلالة يتضمن أسماءه وصفاته كلها في الحياة والعلم والقوة والسلام والعدل والحكمة والرحمة.. وهذا يعني أن هذا الدين، عندما يدعو الناس إلى عبادة الله الواحد، إنما يريد منهم، بذلك، الاعتراف بالحقيقة، واحترام هذه القيم الرفيعة كلها. ويعني أيضا خضوع الجميع لقانون عقلاني واحد ليكونوا متساوين أمامه في الحقوق كما في الواجبات.

وفي المقابل، فإن الدين السّوقي، مبني على تعدد الآلهة وزيفها. وهو، بحسب أديان الوحي، لا يعكس قيما حقيقية، بل يمثل تزويرا للحقيقة، وتبريرا للظلم والفساد أو سكوتا عنهما. إنه يخلق تمايزا بين الناس في الحقوق والواجبات، ويؤسس للطبقية الاجتماعية عندما يقسم الناس إلى سادة وعبيد، خاصة وعامة، نبلاء وغوغاء..

ولأجل ذلك، كانت الأديان السوقية والعامية وكهنتهما العدو الأول لرسالات الأنبياء الذين يحملون عقيدة توحيدية وقيما حقيقية. حدث ذلك مع إبراهيم الذي واجهه نمرود وكهنته، وحدث مع موسى الذي واجه فرعون، وخانه السامري فصنع لبني إسرائيل حينها عجلا من ذهب يعبدونه.. وحدث مع المسيح الذي عاداه الحاكم الروماني بتحريض من كهنة بني إسرائيل الذين تآمروا عليه وأرادوا قتله، ثم حدث ذلك أخيرا مع الرسول محمد(ص) الذي حاربته قريش بعنف، فاعتبرته مرتدا عن الدين وحاولت قتله بكل الوسائل، وبعد أن توفّي سطت على دينه وزيَّفته.

والمشكلة الكبيرة، بالنسبة للأديان التوحيدية المحرِّرة، تتحدّد في سطو بعض الفئات على تعاليمها لتتحدث باسمها، ثم تحاول تلك الفئات

بعد ذلك اصطناع حالة من القداسة من خلال المظاهر التي يخرجون بها على الناس، لأن البسطاء عادة ما تنطلي عليهم الخدعة، فهم يتصورون أن كل من يستخدم لغة الدين ويتظاهر بالقداسة هو فعلا رجل مقدس. وربما لأجل ذلك، رفض الأنبياء التَّمَيُّز في ملابسهم أو مساكنهم أو مآكلهم، وكانوا يظهرون كأي فرد آخر من المجتمع ويعيشون حياة البساطة. ولأجل ذلك، لا وجود لمفهوم رجل الدين في أديان الوحي. والذين نراهم اليوم، في مختلف الأديان، يلتزمون مظاهر كهنوتية خاصة، لا علاقة لهم في الحقيقة بالأنبياء وتعاليمهم، بل إن علاقتهم هي بالأحرى مع الجهات السياسية أو الدينية أو الاجتماعية التي يرتبطون بها.

إن واحدا من الفوارق بين الدين التوحيدي والأديان السوقية يتحدد في الموقف من الواقع على المستوى العملي. فدين التوحيد لا يبرر أبدا للواقع الفاسد، وهو يرى، دائما، أن هناك ما هو أجمل يمكن تحقيقه، لأن المستقبل يبقى إمكانا مفتوحا. إنه لا يكتفي بما تحقق بل يسعى، دون كَلَلٍ، إلى تطوير الواقع نحو الأفضل. أما الأديان السّوقية والعامية، فإنها تبرر للواقع مهما كان فاسدا، وفي أحسن الحالات تهرب منه من أجل الخوض في قضايا لا علاقة لها بهذا الواقع. إن ارتباط الوثنيات السوقية والعامية بالفساد، في جانبيه النظري والعملي، هو حقيقة تاريخية لا مجال لإنكارها.

وَحدة الواجب

واجب الوجود وجود مطلق لا يحده حد. والمقصود بوحدة الواجب بساطته، واستحالة كونه مركبا على أي نحو كان، سواء كان ذلك التركيب عقليا مثل تركيب الذات من جنس وفصل ونوع.. أو تركيبا

خارجيا مثل تركيبه من مادة وصورة. ويمكن الاستدلال على أن الواجب وجود مطلق وبسيط ومجرد بما يلي[1]:

١- إن المركب مفتقر إلى أجزائه، بحيث لو تخلف جزء عن باقي الأجزاء لما وجد ذلك المركب. والفقر والحاجة نقص يتنزه عنهما واجب الوجود لأنه غني ومطلق.

٢- لو كان واجب الوجود مركبا لاحتاج إلى مُركِّب حتى يُؤلِّف أجزاءه ويركب بينها. وبالتالي لاحتاج واجب الوجود إلى علة توجده. وهذا مناقض لكمال الذات الإلهية واستغنائها عن العلة.

٣- لو كان واجب الوجود مركبا، فإن هناك ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن تكون جميع الأجزاء واجبة الوجود. وهذا يعني أن الأجزاء متباينة، فتكون الذات الإلهية مركبة من متباينات لا يوجد بينها أي ارتباط أو تلازم. وفي هذه الحالة لن يكون هناك معنى للحديث عن ذات واحدة مركبة بل عن ذوات متعددة ومستقلة، وهو عكس الفرض.

الاحتمال الثاني: أن تكون جميع الأجزاء ممكنة الوجود. وهذا يعني أن تكون الذات الإلهية ممكنة الوجود لأن المركب من ممكنات لا يكون إلا ممكنا. وهذا بعكس الفرض الذي يقول أن الذات الإلهية واجبة الوجود بذاتها.

الاحتمال الثالث: أن تكون الذات الإلهية مركبة من أجزاء ممكنة وأخرى واجبة. فتكون الذات الإلهية مركبة من أجزاء متباينة وهذا

[1] محمد جعفر شمس الدين، دراسات في العقيدة الاسلامية، م.س، ١٤٣.

مستحيل. كما أن الذات الإلهية لو كانت مركبة من أجزاء ممكنة لكانت محلا للحوادث ولكانت ناقصة وحادثة، والحادث والناقص لا يكون واجبا للوجود.

وهذه الأدلة كلها تعني أن الذات الإلهية بسيطة ومطلقة. ولا معنى للتركيب فيها.

الفصل السادس
عالم الألوهية ومسألة الصفات
الكلام الإسلامي نموذجا

أصبح واضحا الآن أن العقل يمكنه أن يبرهن على وجود الذات الإلهية بعكس ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط. غير أن هذا العقل لا يمكنه معرفة كنه الذات الإلهية المطلقة والنفاذ إلى حقيقتها. إن ذلك فوق قدرة العقل. لأن للعقل حدودا لا يمكنه تجاوزها. وكما لا يمكن للإنسان أن يدرك كنه الواجب من خلال الحس لأنه ليس جسما، فكذلك لا يمكن أن يدركه بالعقل لأن العقل يعتمد الطريقة الاستنباطية التي تتدرج من الكليات إلى الجزئيات أو الطريقة الاستقرائية التي تتدرج من الجزئيات إلى الكليات في حين أن الواجب ليس كليا لأنه لا يصدق على الغير ولا هو جزئي لأن الغير لا يصدق عليه.

وبحسب النصوص الإسلامية، فقد احتجب الله عن العقل كما احتجب عن الأبصار[1]. وحتى الملأ الأعلى أو الملائكة لا يدركون كنهه. إن الحس يتعلق بعالم الخلق بينما يتعلق العقل بعالم الأمر، أو لنقل إن الحس يتعلق بعالم المادة المحسوس بينما يتعلق العقل بعالم المعاني والأرواح والعقول، في حين لا ينتمي الواجب إلى عالم الخلق ولا إلى عالم الأمر. إنه فوق الحس والعقل معا. وإذا كان الواجب فوق العقل ولا يمكن إدراك كنهه، إلا أننا نستطيع أن نعرف صفاته من خلال التأمل في آثاره، تماما مثلما أمكن إثبات وجوده، من خلال آثاره أيضا، بحجج عقلية.

والقرآن لا يتحدث عن صفات الله، بل عن أسمائه الحسنى. غير أن هذه الأسماء تثبت لله صفات ولكنها تنفي عنه أخرى. فـ" الله أحد، الله

[1] "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير" الأنعام، ١٠٣.

الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن لـه كفـؤا أحـد". إنـه الصـمد أي الغنـي والمقصـود، والأحـد الـذي لا يتجـزأ. وهـذا مفهـوم لأن الله بسـيط ومطلـق. والذي يقبل التجزئة هو المركب والمحدود. وهو لذلك لـم يلـد ولـم يولـد لأن الولادة تجزئة. ولم يكن له كفؤا أحد لأنه منزه عن المماثلة والمشاكلة. إن وصف الله بالأحد هو إثبات صـفة ايجابيـة. أمـا وصـفه بأنـه لـم يلـد فهـو سلب صفة عنه هي صفة الولادة.

معنى الاتصاف

تطـرح مسـألة الاتصـاف أسـئلة تحتـاج إلـى أجوبـة. إذ مـا معنـى الاتصاف؟ وهل هناك شيئين ذات وصفة أم أن هناك شيء واحد؟ وإذا كانا شيئا واحدا فما معنى تلك الوحدة؟ هـذه الأسـئلة تطـرح لأن الـذات الإلهيـة بسيطة وواحدة، فإذا أضفنا إليهـا وصـفا مـا فـلا بـد مـن فهـم معنـى اتصـاف الذات بتلك الصفة.

ليس لدينا في الخارج إلا شيئ واحد وهـو الـذات الإلهيـة المتصـفة بصـفات الكمـال والجـلال. أمـا فـي الـذهن فإننـا نميـز بـين الإثنـين: الـذات والصفة. وهذا يعنـي أن الـذات والصـفات متحـدان فـي الواقـع والمصـداق، مختلفان في المفهوم والاعتبار. ومن هنا كانت الصفة عين الـذات، والـذات عين الصفة في الواقع والمصداق.

إن الله هو واجب الوجود، والواجب مستغنٍ عن كـل شـيء. فهـو لا يفتقر إلى صفة العلم ليكون عالما، ولا إلى صـفة القـدرة ليكـون قـادرا، ولا إلى صفة الحياة ليكون حيا.. إن المحتاج إلى غيره هو الممكن فقط.

وهذه الصفات هي صفات كمال، ولو قلنا إن الله عالم بعلم أو قادر بقدرة، كما يقول الاشاعرة مثلا، فإن ذلك يعني أنه ناقص ويحتاج إلى العلم والقدرة، ليكون بذلك مستكملا لكماله بغيره. وهذا ما لا يقبل به مُوحِّد.

والله أيضا قديم وهذه الصفة هي بذاتها قديمة. ولو قلنا أن القدم ليس صفة للواجب لكان معنى ذلك أنه محل للحوادث، في حين إن ما كان محلا للحوادث هو الممكن. لكن القدم ليس صفة زائدة. ولو قلنا أن صفة القدم زائدة على الواجب، لكان محتاجا إلى هذه الصفة، بل لكان معنى ذلك وجود قديمين وهو ما يحيل إلى وجود إلهين على الأقل. لم يزل الله حيا قديما عالما قادرا.. والقول بأنه لم يزل عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة وقديم بقدم يعني إثبات عدة قدماء مع الله، أي إثبات عدة آلهة معه لأن القديم إله.

وعلى هذا الأساس يصبح ما ذهب إليه الأشاعرة من أن "الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة.. و(أن) هذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى"[1]، بعيد عن معنى التوحيد. وتفسير هذا المعنى يبين ذلك. فقد قالوا إن "الصفة لا يقال هي هو، ولا هو هي، ولا لا هي غيره، ولا لا هو، ولا لا غيره. فالصفة عندهم ليست هي الذات، ولا لا هي الذات، ولا هي غير الذات، ولا لا هي غير الذات!" وهذا كلام مليء بالتناقضات، إذ لا مفر من القول الذات هي الصفات أو اعتبارها غير الصفات.

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣، ج١، ص٩٥.

واستدل الأشاعرة، على منحاهم بزيادة الصفات على الذات، بالقول: إن اعتبار الذات هي الصفة يلزم منه حمل الشيء على ذاته، وهو باطل، مما يعني أن الذات غير الصفة. لكن الأشاعرة لم يستطيعوا التمييز بين الحمل الذاتي والحمل الشائع. فهذا الحمل هو حمل ذاتي أي أنه حمل مفهوم على آخر، ولا شك أن الذات والصفة مختلفتان مفهوما. والتطابق الذي يذهب إليه العقليون هو تطابق واقعي. إن الممتنع هو الحمل الشائع لأن الذات والصفات شيء واحد في الواقع، أما الحمل الذاتي فممكن، فنقول الله قديم. والمقصود حمل مفهوم على آخر، لأنهما مختلفان مفهوما.

والدليل الأشعري الثاني هو أنه لو كانت القدرة عين الذات والعلم عين الذات، لكان العلم والقدرة شيء واحد وهذا باطل، مما يعني أن الذات والصفات مختلفان. ومرة أخرى لا يميز الأشاعرة بين المفهوم والمصداق. فعلى مستوى المفهوم لا شك أن العلم يختلف عن القدرة أو الحياة.. لكن على مستوى المصداق والواقع فإن العلم والقدرة وسائر الصفات متطابقة. إن ما يقوله الأشاعرة من إن الصفة ليس هي الذات ولا هي غير الذات كلام غير منطقي ولا هو معقول في حق الذات الإلهية.

وصفات الواجب تنقسم إلى قسمين: سلبية وايجابية.

١- **الصفات السلبية:** وتسمى أيضا الصفات الجلالية. وهي الصفات التي يجب سلبها عن الواجب لأن الاتصاف بها يتنافى مع مفهوم واجب الوجود. والحقيقة إن الصفات السلبية ليست صفات وإنما هي سلب لها. لأن الله لا يوصف إلا بالصفات الايجابية أو الثبوتية. وفي كل الأحوال فإن أهم هذه "الصفات السلبية" هي أن الله ليس بجسم.

أ- **نفي الجسمية:** فالواجب بسيط والبسيط ليس جسما لأن الجسم مركب بالضرورة. وتتفرع عن هذه الصفة كل الصفات الأخرى التي تنفي عنه الرؤية والحركة والتحيز والاتحاد والحلول.. فهذه الصفات متفرعة عن الجسمية. وعندما يكون الواجب منزها عنها، فإنه يكون بذلك منزها عن لواحقها.

وعندما نراجع تاريخ الأديان، فإننا نجد التجسيم عقيدة سوقيّة. أما التنزيه فهو عقيدة أديان الوحي. لكننا نجد دائما أن أديان الوحي تتعرض للتزييف والتحريف. وهذا الأمر ينطبق على اليهودية كما ينطبق على المسيحية والإسلام لتتحول بذلك إلى أديان عامية من خلال التشويه الذي لحق بها[١].

---

[١] اختلف المتكلمون المسلمون حول مسألة التجسيم. لكن التجسيم يبدو واضحا لدى الحشوية والسلفية. أما الأشاعرة المتأخرون فينفون التجسيم وإن أثبتوا الرؤية الأخروية بعكس الاشاعرة المتقدمين الذين أثبتوا التجسيم كما فعل المؤسس أبو الحسن الاشعري (محمد جعفر شمس الدين، دراسات في العقيدة الاسلامية، م.س، ص١٤٧) . أما الإمامية والمعتزلة فانهم منزِّهون بشكل مطلق. لكن بعض المعتزلة مثل الخياط في (الانتصار، ص٥)، اتهم الامامية بالتجسيم اعتمادا على مقولات منسوبة إلى هشام بن الحكم. لكن التدقيق في سيرة هشام يتبين أنه كان جهميا مجسما لكنه بعد ذلك تخلى عن الجهمية وأصبح شيعيا إماميا منزها. وهو ما يعني أن ما نسب إليه كان قبل تشيعه. ثم إن مصادر العقيدة الامامية هي أئمتهم الإثنى عشر وليس أصحابهم الذين قد يدخلون في التشيع وقد يخرجون منه فلا تكون مقولاتهم ملزمة للإمامية. وهذا الأمر يتأكد من خلال الحديث التالي المنسوب للامام موسى الكاظم، وهو الامام السابع من ائمة الشيعة الامامية: "ان هشام بن الحكم زعم أن الله جسم ليس كمثله شيء، عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق، والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد. فقال: قاتله الله؟ أما علم أن الجسم محدود والكلام غير المتكلم؟ معاذ الله، وأبرأ الى

فـي اليهوديـة التلموديـة، يقـدم الإلـه كائنـا ماديـا يمشـي ويتحـرك ويتعب ويستريح وهو يسير في الغمام ويسكن فيه. وبحسـب العهـد القـديم، فقد سمع آدم وحواء وقع قدميه في الجنة بعد أن أكـلا مـن الشـجرة وبـدت سوءاتهما: "فسمعا صوت الرب الإله وهو متمشٍّ في الجنة عنـد نسـيم النهـار فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله فيما بـين شـجر الجنـة. فنـادى الـرب الإله آدم فقال له أين أنت؟ قال: إني سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاختبأت"[1]. بل إن إلههم ينزل مـن السـماء ويصـارع يعقـوب ويُهْـزَم: "فبقي يعقوب وحده فصارعه رجـل إلـى طلـوع الفجـر، ورأى أنـه لا يقـدر عليه، فلمس حق وركه فانخلع ورك يعقوب من مصارعته له، وقال اصـرفني لأنه طلع الفجر، فقال يعقوب لا أصرفك أو تبـاركني، فقـال لـه مـا اسـمك؟ قال: يعقـوب. قـال: لا يكـون اسـمك يعقـوب فيمـا بعـد بـل إسـرائيل لأنـك صارعت الله والناس فغَلَبتَ"[2]. ولا شك أن الله في ديـن موسـى واحـد ومنـزه وكامل. وما نجده في العهد القديم ليس إلا تحريفات كهنوتية لا علاقة لهـا بالتوراة الحقيقية. وهذا ما تثبته بعض النصوص التي بقيت سليمة مثـل قولـه: "الله ليس إنسانا"[3] أو "هو يرى ولا يراه أحد"[4].

الله من هذا القول. لا جسم ولا صورة ولا تحديد، وكل شيء سواه مخلوق". (الكليني، أصول الكافي، كتاب التوحيد، ج١، ص١٠٦).

[1] الكتاب المقدس، سفر التكوين، ٣:٨-٩-١٠.

[2] م.ن، ٣٢: ٢٥-٢٩.

[3] م.ن، العدد، ١٩:٢٢.

[4] م.ن، اشعياء، ٥:٦.

هذا المنحى التجسيمي للذات الإلهية نجده أيضا في المسيحية الشاوولية. فهذه العقيدة تتضمن تناقضات كثيرة. فهي مرة تقول إن المسيح إنسان اصطفاه الله بالنبوة والرسالة. ومرة أخرى تقول إنه إله ظهر بصورة إنسان وأن جسده كان خياليا ولم يكن حقيقيا، وهذه النظرة هي التي كانت تتبناها المذاهب المتأثرة بالغنوص اليوناني. ثم ظهرت لاحقا النظرة التي تقول إن المسيح إله كامل وإنسان كامل، وإنه ذو طبيعتين إلهية وإنسانية! لأنه لو كان إلها فقط لما أمكنه أن يدخل في حياة البشر فيخلصهم ويقدسهم ولو كان إنسانا فقط لما أمكن للإنسان أن يرقى إلى الحياة الإلهية. ولو كانت الطبيعة الإلهية منفصلة عن الطبيعة الإنسانية لما أمكن للإنسانية أن تتأله. وهذه العقيدة تبنتها الكنيسة بعد مؤتمر نيقية ٣٢٥ م. عقيدة التثليث أدخلها بشكل منهجي إلى المسيحية، في أواخر القرن الثاني، ترتيليان القادم من الوثنية كما هو شأن بولس قبل ذلك. ثم في مجمع أنطاكية حيث أعلنت إلوهية المسيح بشكل نهائي لكنها أبقت على القول بأن جوهره مختلف عن جوهر الأب.

وقد تبنت الكنائس الكاثوليكية والإنجيلية هذه العقيدة وقالت إن الأقانيم الثلاثة؛ الأب والابن والروح القدس مختلفة في جوهرها وتشكل بمجموعها الإله الواحد الكامل. لكن الكنيسة الأرثودوكسية، التي ظهرت في القرن ١٦، قالت إن هذه الأقانيم الثلاثة ليست متغايرة في الحقيقة والذات وإنما الاختلاف مقتصر على المرحلة التي تلبست فيها الألوهية، فالإله قبل التجسد هو الأب وبعد التجسد والحلول في جسد آدمي هو الابن وبعد الصلب والقيامة هو الروح القدس.

والمجسمة، من مختلف الأديان، هم، في الحقيقة، يناقضون ما يقره العقل الذي يؤكد على تنزيه الواجب. فالإله لا يمكن أن يكون جسما، لأن الجسم مركب. والمركب يحتاج إلى أجزائه كما يحتاج إلى من يركبه، وهو حادث لأنه متغير والحادث يحتاج إلى من يحدثه. والجسم أيضا ناقص والناقص لا يكون إلها بل إنه يحتاج إلى الكامل في وجوده.

ويذهب الحشوية والكرامية والحنابلة والسلفية إلى تجسيم الذات الإلهية مستغلين بعض النصوص القرآنية والحديثية التي قد يظهر منها التجسيم. غير أن ذلك مجرد ظاهر لا بد من تأويله على أساس النصوص الأخرى الصريحة في تنزيهها للواجب وعلى أساس الأدلة العقلية المنزهة له أيضا. فالوحي ينزه الذات الإلهية على نحو كامل، وأديا الوحي كما هي في ذاتها، ومها الاسلام، هي أبعد الأديان عن التشبيه. إن الاتجاه التجسيمي، الذي سلكه السلفية والماتريدية وبعض الأشاعرة، جعل بعض الفلاسفة والباحثين الأوروبيين يخطئون لينسبوا إلى الإسلام التشبيه كما هي حالة وولتر ستيس في كتابه "الزمان والأزل".

كما إن الواجب ليس نوعا حتى يكون مركبا من جنس وفصل، ولا هو جنس حتى تكون له أنواع. إنه ليس جنسا ولا نوعا ولا فصلا، ولا جوهرا ولا عرضا، ولا كليا ولا جزئيا، ولا أي من المقولات المنطقية المعروفة. وكما أنه ليس مركبا ماديا فإنه كذلك ليس مركبا عقليا، فهو وجود كله، ولا مجال للإمكان فيه.

ولا يتناقض بعض المتكلمين مثل الحنابلة والكرامية والحشوية، في نزعتهم التجسيمية، مع أحكام العقل فحسب، وإنما أيضا مع نصوص القرآن

والسنة الصحيحة المنزّهة للذات الإلهيّة. وهؤلاء المجسِّمة عندما يلجأون إلى بعض المرويات، فإنهم إما يسيئون فهمها فيحملونها مسبقاتهم التجسيمية أو أنهم يستندون إلى بعض الإسرائيليات في كتب الحديث حيث أن الوضاعين الذين استخدمهم بعض السلاطين كانوا يستعيدون الرؤية التوراتية المزيفة للذات الإلهية.

إن الله لو كان جسما، لكان متحيزا والمتحيز يحتاج إلى مكان، والحاجة فقر ينزه عنه الله الغني. ولو كان جسما لكان حادثا، لأن الحادث مسبوق بالعدم، والمسبوق بالعدم يحتاج إلى علة توجده. بينما الواجب لابد أن يكون قديما لا أول له. ولو كان الواجب جسما لكان متناهيا ومحدودا، والمتناهي في ذاته لابد أن يكون متناهيا في قدرته وعلمه وهو ما لا يجوز في حق الواجب المطلق في ذاته وصفاته.

وما يمليه المعقول يسنده المنقول من الوحي، فالآية تقول: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[١]. فهو مختلف عن أي مخلوق أو كائن آخر. وهو سميع بصير بمعنى أنه عليم لا يخفى عليه شيء. وقد فسر بعض أئمة المسلمين هذه الآية بشكل واضح، فقال عنه الإمام جعفر الصادق: "سبحان من لا يعلم كيف هو إلا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا يحد ولا يحس ولا يحيط به شيء، ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد"[٢]. وكذلك قال عنه الإمام علي الرضا: "سبحان من ليس كمثله شيء

[١] الشورى، ١٢.

[٢] الكليني، الكافي، ج، التوحيد، ص١٠٤.

لا جسم ولا صورة"[1]. وقال عنه الإمام موسى الكاظم: "إن الله لا يشبهه شيء، أي فحش أو خنا أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلق أو بتحديد وأعضاء، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[2].

وهذا كله يعنى أن تلك المرويات التي تنسب للواجب أعضاء هي إما مرويات موضوعة أو إنها مرويات تحتاج إلى قراءة شمولية تَفْهَم بعض ظواهر النصوص بما ينسجم مع العقل ومع ما تقوله النصوص القرآنية والحديثية الواضحة والصارمة في نزعتها التنزيهية ضمن منهج التفهمية القيمية.

ومن أمثلة تلك النصوص، التي تحتاج إلى تأويل، الآيات القرآنية التالية:

١- "كل شيء هالك إلا وجهه"[3].

٢- "إنما نطعمكم لوجه الله"[4].

٣- "وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء"[5].

٤- "وقال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي"[1].

[1] م.ن، ص١٠٤.

[2] م.ن، ص١٠٥.

[3] القصص، ٨٨.

[4] الإنسان، ٩.

[5] المائدة، ٦٤.

٥- "يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون"[٢].

والمرويات التالية:

١- ما رواه البخاري عن رسول الله ص أنه قال : إن الله تعالى يوم القيامة يمسك السماوات على إصبع والأرضين على إصبع والخلائق على إصبع ثم يقول أنا الملك"[٣].

٢- ما رواه البخاري أيضا: يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقا واحدا"[٤].

٣- ما رواه البخاري كذلك: "لا يزال يلقى فيها وتقول - أي النار - هل من مزيد حتى يضع فيها رب العالمين قدمه، فينزوي بعضها إلى بعض ثم تقول قد قد بعزتك وكرمك"[٥].

إن هذه الكلمات المستخدمة في هذه الآيات القرآنية مثل اليد والوجه والساق لا يجب أن يفهم منها معناها الظاهر لتناقضها مع العقل ومع النصوص الأخرى المنزهة للذات الإلهية عن الجسمية. بل يجب أن يفهم منها معناها المجازي، فهي من الآيات المتشابهة التي لابد من تأويلها على

[١] ص، ٧٦.

[٢] القلم، ٤٢.

[٣] البخاري، صحيح البخاري، ج٤، ص١٧٢.

[٤] م.ن، ج٣، ص١٢٩.

[٥] م.ن، ج٣، ١٢٩.

أساس الآيات المُحْكمة مثل قوله تعالى: "ليس كمثله شيء"[1]. ليكون معنى اليد القوة والقدرة ومعنى الوجه الذات ومعنى الساق الشدة والأهوال.. أما المرويات التي ينقلها البخاري فلا يمكن التسليم بصدورها عن النبي (ص) من الأساس، ومن الواضح أنها من الاسرائيليات التي تعج بها كتب الحديث..

ب- **نفي الرؤية:** يثبت الذين يصورون الذات الإلهية جسمًا، لوازم الجسمية كالرؤية والمكان والحركة لها. فالسلفية والأشاعرة يثبتون الرؤية. وحتى الأشاعرة المتأخرون الذين نفوا الجسمية لم ينفوا الرؤية. غير أن الأشاعرة المتأخرين أثبتوا فقط الرؤية الأخروية. وقد استشهدوا بآيات قرآنية مثل قوله: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"[2]. إن الاستدلال بهذه الآية لا يستقيم بعد أن ثبت أن الواجب مجرد ومطلق ومنزه. وهذه الآية استخدمت النظر، والنظر يختلف عن الرؤية. إن النظر كما يمكن أن يكون حسيا يمكن أن يكون عقليا. والنظر أيضا قد يعني البحث، فنقول مثلا نظرت في السماء فلم أرَ الهلال. فلو كان النظر بمعنى الرؤية، لكانت الجملة متناقضة. وهذا يعني أن الناظر ليس رائيا بالضرورة، إذ قد يرى وقد لا يرى. وهذا يعطي أن معنى النظر هو البحث أو الانتظار كما في الآية: "أني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بما يرجع المرسلون"[3]. إن كلمة نظر على هذا الأساس مجملة وتحتمل أكثر من معنى ولا بد من تأويلها في اتجاه المعنى الذي

[1] الشورى، ١٢.

[2] القيمة، ٢٢.

[3] النمل، ٢٥.

يقبله العقل ويتيحه السياق. ليكون معنى الآية: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة.

وعندما سأل موسى ربه أن يراه، فإنه لم يسأل ذلك لنفسه لأنه يعلم أن رؤية الله شيء مستحيل وممتنع بل إنه سأل ذلك لقومه الذين رفضوا الإيمان من أجل إفحامهم، ولأجل ذلك علق الله إمكانية الرؤية على استقرار الجبل وهو ما لم يحدث، "قال لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني"[1]. ومعلوم أن الجبل تحول إلى ركام: "فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا"[2].

إن هذا يعني أن الإسلام ينزه الذات الإلهية عن الجسمية بشكل مطلق. وكل تلك المرويات والآراء التي أطلقها المتكلمون المجسمة لا علاقة لها بالإسلام، وهي ليست إلا جزء من التأثيرات الوثنية التي تسربت زمن الحكم الأموي ولم ينج أي دين من أديان الوحي من تشويهاتها بما في ذلك المسيحية واليهودية. ونحن نجد نصوصا صريحة في استحالة الرؤية مثل قوله: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"[3]. إننا نحتاج إلى قراءة توحيدية قيمية للآيات القرآنية تتجاوز القراءة التجزيئية التي تشوه النص وتقلب معانيه.

إن الرؤية، سواء كانت في هذا العالم أو في العالم الآخر، تحتاج إلى عدة شروط من أجل أن تتحقق:

---

[1] الأعراف، ١٤٣.

[2] الأعراف، ١٤٣.

[3] الأنعام، ١٠٣.

- أولها: أن يكون الجسم مادة كثيفة. فنحن لا نرى الأشياء المجردة مثل الأفكار والعواطف.. ولا نرى حتى الأجسام الصغيرة التي لا ترى إلا بأدوات تقنية، أو المخلوقات المصنوعة من مادة لطيفة. بل إننا لا نرى أشياء مثل الكهرباء والطاقة، بل ندرك وجودها من خلال آثارها فحسب.
- ثانيها: المسافة، فلا يمكن رؤية شيء لا توجد مسافة بيننا وبينه. بل لابد من المسافة بين الرائي والجسم المرئي من أجل تحقق الرؤية.
- ثالثها: الضوء، وهذا شرط آخر لإمكان الرؤية لأن الجسم المظلم بشكل كلي لا يمكن رؤيته. وما يمكن رؤيته هو فقط الجسم المضاء.
- رابعها اللون، فلابد أن يكون للجسم لون. أما الأجسام، التي لا لون لها، فإنها لا ترى.

وعندما تكون الذات الإلهية منزهة عن الجسمية، فإنها تكون بذلك منزهة بكل المعاني المرتبطة بها ومنها الجلوس كما يجلس الملوك على عروشهم حسب ما يفهم المجسمة. فالاستواء، في قوله: "الرحمن على العرش استوى"[1]، لا يعني الجلوس وإنما يعني المساواة في النسبة بحيث يكون قريبا من كل شي، كما يمكن أن يعني الاستيلاء والملك. فليس هناك شيء أقرب من شيء بالنسبة إلى الله.

[1] طه، ٥.

ت- نفـي الحركـة: مـن اللـوازم الأخـرى للجسـمية الحركـة. ولأجل ذلك يثبت المجسِّمة لإلههم الحركة والتنقـل مـن مكـان إلـى آخـر. ويستشهدون على ذلك ببعض الآيات مثل:"وجاء ربك والملـك صـفا صـفا"، والحقيقة، إن هذه الآيـات حـذف فيهـا المضـاف وهـو أمـر كمـا فـي الآيـة الأخرى: و"هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يـأتي أمـر ربـك"[1]. ونحـن نجد حديثا للإمام موسى الكاظم يحسـم فيـه الأمـر ويوضـحه بشـكل نهـائي وهو يتناول مقـولات المجسـمة: "إن الله لا ينـزل ولا يحتـاج أن ينـزل وإنمـا نظره [=علمه] في القرب والبعد سواء لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد لا إله إلا هو العزيز الحكيم. أما قول الواصفين إنه ينزل تبارك وتعـالى فإنمـا يقول ذلك من ينسبه إلـى نقـص أو زيـادة. وكـل متحـرك محتـاج إلـى مـن يحركه أو يتحرك به. فمن ظن بالله الظنون هلك. فاحذروا في صفاته مـن أن تقولوا له على حد تحدونه بنقص أو زيادة أو تحريك أو زوال أو استنزال أو نهوض أو قعود"[2].

ث- نفي المكان: من الطبيعي أن تؤمن الأديان والمذاهب التي تجسّم الإله بوجوده في المكان. فهو عندهم يسكن السماء أو الجنـة وينـزل منها الأرض.. ففي العهد القديم نجد الإله يتمشى في الجنة: "فسـمعا صـوت الرب وهو متمش في الجنة عند نسيم النهار، فاختبـأ آدم وامرأتـه مـن وجـه الرب الإله.."[3]. وفي المسيحية الشاوولية يعتبرالمسيح إلها. وهو بشر له جسم

[1] النحل، ٣٣.

[2] الكليني، الكافي، ج١، ص١٢٥.

[3] الكتاب المقدس، التكوين، ٣:٨.

ويعيش في المكان.

وقد التزم المجسمة بين المسلمين بإثبات لوازم الجسمية. فلا شك أن إثبات الجسمية يترتب عليه آليا إثبات لوازمه مثل الحركة والمكان.. وهم يستشهدون لذلك ببعض الآيات مثل قوله تعالى: "وهو الله في السماوات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم"[1]. وقوله: "وهو القاهر فوق عباده"[2]. فهي عندهم آيات صريحة في أن الله يسكن في السماوات وفوق العباد حيث أن العباد يعيشون على الأرض.

ومن الواضح أن انهيار القول بالجسمية يعني انهيار كل لوازم ذلك القول. فالعقل لا يقبل بإله مجسَّم ومنحاز ومتحرِّك لأن تلك هي صفة المادة المركّبة والحادثة والمتحلّلة. والآية الأولى لا تعني أن الله يسكن السماوات والأرض بل إنها تعني أن الله يعلم سر مخلوقاته وجهرهم سواء كانوا في السماء أو في الأرض. إنها تريد التأكيد على حاكمية الله على الكون وشمولها لكل العوالم دون حدود. ولو كانت الآية تريد القول إن الله يسكن السماء، فماذا يمكنهم أن يفعلوا ببقية الآية "وفي الأرض"؟.

إن الله لو كان جسما، لما أمكن أن يوجد في السماوات وفي الأرض في وقت واحد. وهو ما يعني أن الآية كانت تتحدث عن حاكمية الله وسلطته الشاملة. أما الفوقية التي أشارت إليها الآية الثانية فهي ليست فوقية حسية، بل فوقية معنوية المقصود بها القوة والسلطة والقدرة الإلهية.

---

[1] الأنعام، ٣.

[2] الأنعام، ١٨.

ومن أجل إثبات رؤيتهم التجسيمية تصور السلفية والأشاعرة إلههم جالسا على كرسي وله عرش كالملوك. وهم كالعادة يقرؤون بعض الآيات بشكل سطحي ومجزأ كما هو قوله: "الرحمن على العرش استوى"، حيث فهموا من الاستواء الجلوس المتعارف عليه لدى الملوك. ولم يفهموا أن المقصود بالعرش هو عالم الخلق والأمر أي عالم الملكوت وعالم الناسوت، أما الاستواء فهو الهيمنة والاستيلاء كما هو قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق　　　من غير سيف ودم مهراق

إن رفض النزعة التجسيمية للإله، ليس فقط لأنها تتناقض مع البراهين العقلية وواقع الذات الإلهية، ولكن لأنها أيضا تحديد لحياة الذات الإلهية وعلمها وقدرتها. فالجسم لا يمكن أن يكون سرمديا بل لابد أن يكون حادثا لأنه مركب، لأن المادة قوة والقوة تحتاج إلى علة كي توجد. ولا يمكن أيضا أن يكون علمه مطلقا، بل لابد أن تخفى عليه أشياء في حين أن الإله الحقيقي هو العالم بشكل مطلق بحيث لا تخفى عليه خافية. ونسبة الجسمية للإله، كما تفعل الأديان السوقية والعامية ومذاهب التجسيم، تعني أيضا نسبة العجز إليه. فالجسم مهما كان قويا فإنه يعجز عن فعل كثير من الأشياء. ولأجل ذلك كله فإنه من الضروري نفي التجسيم عن الذات الإلهية وتنزيهها بشكل مطلق كما هي في واقعها.

ج- **نفي الحلول:** الحلول هو قيام بموجود آخر على سبيل التبعية، وبشرط امتناع قيامه بذاته. فهناك علاقة تبعية كما هي التبعية بين الجوهر والعرض أو التبعية بين الجسم ومكانه. وهذا هو الحلول الوضعي.

أي أن يكون المحل موضعا للحال. وشرط امتناع قيامه بذاته، يعني تبعية الحال وعدم استقلاليته.

والحلول فكرة صوفية أخذت من الأديان السوقية التي تؤمن بحلول الآلهة في أجسام حيوانات أو بشر. وبعض الصوفية يتحدثون عن حلول الإله فيهم. وكان الحلاج أوضح من تحدث عن ذلك كما يتحدث المسيحيون عن حلول الإله في جسد المسيح. يقول الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا — نحن روحان حللنا جسدا

فإذا أبصرتني أبصرته — وإذا أبصرته أبصرتنا

ويقول ابن الفارض:

من لي بإتلاف روحي فيهوى رشأ — حلو الشمائل بالأرواح ممتزجا

لم أدري ما غربة الأوطان وهو معي — وخاطري أين كنا غير منزعج

فالدار داري وحبي حاضر ومت — بدا فمنعرج الجوعاء منعرجي

ويبدو أن الحلاج يجاري الاعتقاد المسيحي في حلول اللاهوت في الناسوت. فهو صاحب مقولة: "ما في الجبة إلا الله". والحلول ممتنع ومحال من الناحية العقلية. لأن الحال في شيء محتاج إليه، والمحتاج ممكن. بينما الذات الإلهية واجبة بذاتها. كما أن المذاهب الصوفية أو الأديان التي تتحدث عن الحلول تعتبر الله روحا، وهذا خطأ لأن الله ليس روحا بل هو الموجود المطلق الذي لا يحتويه شيء. وقد رفض الإمام علي، بشكل واضح، هذا التصور فقال: "حد الأشياء كلها عند خلقه إياها، إبانة لها من شبهه، وإبانة له من شبهها، **فلم يحلل فيها**، فيقال هو فيها كائن". فالله

سبحانه مطلق غير محدود، لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، ولا يمكن تبعا لذلك أن يحل في شيء.

ح- **نفي الاتحاد:** الاتحاد هو أن يصير الشيئان شيئا واحدا من غير زيادة أو نقصان. وفي كثير من الأديان والمذاهب، الاتحاد هو أن يصير إنسان والذات الإلهية شيئا واحدا سواء كان ذلك الشخص نبيا أو وصيا أو وليا.. وهذا النحو من الاعتقاد نجده في المسيحية الشاوولية التي يعتقد أتباعها أن الله والإنسان اتحدا في المسيح فهو ذو طبيعتين بشرية وإلهية.

ويذهب كثير من الباحثين الى ان فكرة الاتحاد نجدها أيضا لدى بعض الصوفية. ويقصدون بها وصول العارف إلى درجة الفناء في الله وعما سوى الله. والاتحاد يمكن أن يأخذ مجالا أوسع من خلال نظرية وَحدة الوجود الشخصية التي تقول إن الله والطبيعة حقيقة واحدة، وأن الله هو الوجود الحق، ويعتبرون الله صورة هذا العالم المخلوق، أما مجموع المظاهر المادية فهي تعلن عن وجود الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته. وهذا المذهب نجده في الفكرين النصراني واليهودي أيضاً. وقد تأثر المنادون بهذا الفكر بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وبالعناصر التي أدخلها إخوان الصفا من إغريقية ونصرانية وفارسية ومنها المذهب المانوي والدين المجوسي وفلسفة فيلون اليهودي وفلسفة الرواقيين.

غير أن باحثين يرون أن المتصوفة يؤمنون بوَحدة الوجود على طريقة محي الدين بن عربي، وليس بالحلول والاتحاد. فمثلا، يُروى عن عبد الودود بن سعيد بن عبد الغني الزاهد قال: قلتُ له -أي للحلاج-:

كيف الطريق إلى الله تعالى؟ قال: الطريق بين اثنين، وليس مع الله أحد. فقلت: بيِّن! قال: مَن لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا، ثم قال:

أأنت أم أنا هذا في إلهين   حاشاك حاشاك من إثبات اثنين[1].

ويقول الطوسي، في اللمع، باب في ذكر غلط الحلولية وأقاويلهم: "على ما بلغني، فلم أعرف منهم أحداً، ولم يصح عندي شيء غير البلاغ"[2]. ويقول محمود أبو الفيض المنوفي: "فمَنْ مِن الصوفية يا ترى يعتقد أن الذات الإلهي العظيم المقدس المنزه الذي لا يحيط به شيء، ولا يحتويه شيء من المكان على سعته، ولا الزمان على امتداده، يتحد أو يحل بشيء من مخلوقاته، إلا أن يكون جاهلاً بالتصوف وبالإسلام، أومدعياً أو متطفلاً على التصوف والإسلام، وإذن فلْيَكُفّ المتخرصون الجاهلون عن تخرصهم بغير علم عن التصوف الحق وأهل التصوف، وليدعوا أمر الخالق الذي له في خلقه الكثير من الشئون"[3].

كما ينفي ابن الفارض، في تائيته، الاثنينية، وينفي وجود المعية مع الحق، فهو إذن لا يقول بالاتحاد، ورغم أنه، في شعره، يردد كلمة "الاتحاد" إلا أنه يعني بها وحدة الوجود، ولا شيء غير ذلك. وقد اتضح أن فكرة وحدة الوجود إنكارٌ للذات الالهية من الأساس لأنه بالنسبة لها لا وجود إلا

[1] ديوان الحلاج، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٧، ص٥٧.

[2] ابو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود طه وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٨٩، ص٥٤١.

[3] محمود أبو الفيض المنوفي، معالم الطريق الى الله، د.م، د.ت، ص ٤١٠.

للعالم الطبيعي المحسوس، فالخالق عين المخلوق كما يقول ابن عربي[1].

إن الاتحاد بين الإله والإنسان شيء غير ممكن ومحال، لأن الله ليس روحا محدودا حتى يتحد به إنسان بل هو الوجود المطلق الذي لا يحده شيء ولا يحتويه شيء. إن الجسم تتلبسه الروح، فكلاهما جوهر محدود، غير أن الذات الإلهية ليست جوهرا ولا هي روح، ولا معنى لاتحادها بأي شيء، لأن المطلق غني بذاته ولا يحتاج للحلول أو الاتحاد في أي شيء ولا مع أي شيء فضلا عن كون ذلك شيئا محالا في ذاته. تماما كما أن الحديث عن وَحدة وجود لا يعني شيئا سوى إنكار وجود الذات الالهية المنزهة والمتعالية والمطلقة، والاعتراف فقط بالأشياء المادية كما اتضح في فصل سابق.

ولو فرضنا وقوع اتحاد بين الله والجسم، رغم أنها فرضية محالة، فإن الموجود الجديد بعد عملية الاتحاد لن يكون إلها ولا بشرا بل سيكون شيئا ثالثا. وفي هذه الحالة لن يكون ممكنا الحديث عن إله. فالإله الذي يتحول إلى شيء آخر، نتيجة اتحاده بجسم ما، ينتهي أن يكون إلها، لأن الله لا يتحول ولا يتغير.

١- **الصفات الثبوتية:** لا يتحدث القرآن الكريم عن صفات للذات الإلهية، بل يتحدث فقط عن أسماء حسنى. ولكننا نجد تعبير الصفة في الحديث. كما نجد استخداما له في الفلسفة اليونانية، ثم اختاره المتكلمون لاحقا واستخدموه. وتلك الأسماء مثل الرحمن والرحيم والغفور

[1] للتوسع انظر كتابنا: المفهوم الفلسفي للوجود، الطبعة الثانية، القسم الثالث.

والحكـم والعـدل والعلـيم والجبـار.. تثبـت لله صـفات تـدل عليهـا الأسـماء. وتنفي عنه صفات أخرى من خلال مفهوم المخالفة فاسم العلـيم ينفـي عنـه صفة الجهل، واسم العدل ينفي عنه صفة الظلـم، واسـم الـرحمن ينفـي عنـه صفة القسوة.. بل إن القرآن ينفي عـن الـذات الإلهيـة صـفات معينـة بشـكل مباشر مثل نفي الولد ونفي الأب ونفي الكفء ونفي التجسيم كمـا تصـرح بذلك سورة الإخلاص.

والصفات الثبوتية تسمى أيضا الصفات الجمالية وتقسم إلى صـفات ذات وصفات أفعال. **وصفات الذات:** هـي التـي لا يتصـف الله بضـدها ولا يجـوز أن يخلـو عنهـا كالحيـاة والعلـم والقـدرة، فـلا يجـوز وصـف الـذات الإلهية بالموت أو الجهل أو العجز، كما لا يجوز وصفها بـالخلو مـن الحيـاة أو العلم أو القدرة. وصفات الذات خاصة بعالم الإلوهية وهي ليست مرتبطة بعالم الخلق. فهي صفات ثابتة للـذات الإلهيـة حتـى لـو لـم يوجـد كـون أو خلق.

أما صفات الأفعال، فهي تلك التي يجوز أن تتصف الذات الإلهيـة بأضدادها، كما يجوز أن يخلو منها مثل الخـالق والـرازق والمحيـي، فيجـوز أن تتصف بعدم الخلق أو عدم الرزق أو الإماتـة فنقـول لـم يخلـق الله غـولا ولم يـرزق فلانـا ولـدا.. إنهـا صـفات لا تتعلـق بالـذات بمـا هـي ذات وإنمـا بأفعالها، وهي مرتبطة بعالم الخَلْق. ولأجل ذلك فإن صـفات الأفعـال حادثـة بحدوث تلك الأفعال. إن الخلق مثلا شيء حادث، وصفة الخلق تبعـا لـذلك لا يمكن إلا أن تكون حادثة.

وعلى أساس ذلك كله، فإن وحدة الذات والصفات الذاتية شيء معقول تماما. فلو أخذنا صفات الحياة والعلم والقدرة، فإننا لا نجد شيئين؛ ذات وحياة، أو ذات وعلم، أو ذات وقدرة. أي إننا لا نجد ذات وصفة زائدة عليها، بل نجد شيئا واحدا هو الذات المتصفة بهذه الصفات. وهذا التوجه العقلاني نجده لدى الفلاسفة كما نجده لدى متكلمي الإمامية وبعض المعتزلة.

غير أننا نجد لدى متكلمين آخرين، وهم الأشاعرة ومن وافقهم، رأيا آخر يقول إن الصفات مغايرة للذات زائدة عليها. فالواجب عندهم عالم بعلم مغاير لذاته وقادر بقدرة مغايرة لذاته.. بينما ذهب بعض المعتزلة الآخرين إلى القول بنظرية الأحوال ومضمونها أن صفاته مغايرة لذاته. فأبو علي الجبائي مثلا يقول: إن كون الله عالم حال، وهي صفة وراء كونه ذاتا، قادرة بقدرة مغايرة لذاته.. والأمر نفسه بالنسبة لبقية الصفات. وهذا الاتجاه لا يقبله العقل الذي لا يرى إلا أن تكون الصفات هي عين الذات أو غيرها. فمن الناحية المنطقية ليس هناك حالة ثالثة، لأن الصفة إما أن تكون عين الذات أو غير الذات.

إن الصفات لو كانت زائدة على الذات، فهي إما قديمة أو حادثة. وكلا الاحتمالين يستلزم محذورا. فلو كانت تلك الصفات قديمة، فإن ذلك يعني تعدد القدماء وهو مستحيل، لأنه لا قديم إلا الله. ولو كانت تلك الصفات حادثة، فإن ذلك يعني أن تكون الذات محلا للحوادث، والقديم يستحيل أن يكون محلا للحوادث، كما إنه لو كانت تلك الصفات حادثة

لكان إثباتها للذات في حاجة إلى علة، والاحتياج إلى علة فقر ينزه الواجب عنه.

ولو كانت الصفات زائدة على الذات لكان كمال الذات محتاج إلى أمر خارجي، وهو ما يعني أنه كامل بغيره، ناقص بذاته. وهذا ما يتناقص مع كمال الواجب وغناه الذاتي. إن الذات الكاملة لا بد أن تكون غنية بذاتها غير محتاجة إلى شيء من خارجها.

ولو لم تكن الصفات متحدة مع الذات لكانت هذه الذات متكثرة بسبب كثرة الصفات القديمة بينما الحقيقة هي أن الذات واحدة وبسيطة. إن المسمى يبقى واحدا رغم تعدد أسمائه وصفاته.

وحمل الصفة على الذات لا يعني أنه يجب أن يكونا متغايران في الحقيقة كما ذهب إليه الأشاعرة، بل يكفي أن يكونا متغايرين في المفهوم والاعتبار. فمن ناحية المفهوم لا شك أن الذات تختلف عن الصفة، غير أنه في الواقع لا اختلاف بينهما. وهذا هو الفرق بين الحمل الذاتي والحمل الشائع الصناعي. وقد أشار إلى ذلك ابن رشد في قوله: "أما الأشياء التي هي في صورة غير الهيولى فان الوصف والموصوف يرجعان فيها إلى معنى واحد بالوجود، وهما بالاعتبار اثنان، أعني وصفا وموصوفا. ذلك أن هذه الذات، إذا أخذت من حيث هي موضوعة، ووصفت بوصف من الأوصاف كان الوصف فيها والموصوف واحدا في الحمل، اثنان بالمعنى الذي يباين فيه المحمول الموضوع"[1].

---

[1] ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ترجمة وتحقيق: بويج موريس، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ج٣، ص١٦٢١.

إن الذات الإلهية، على أساس كل ما تقدم، واحدة بلا شريك، بسيطة غير مركبة، لا مغايرة فيها بين الذات والصفات، بل إن الذات عين الصفات متحدة معها في الحقيقة، والمغايرة ليست إلا مغايرة في المفهوم والاعتبار.

أما أهم صفات الذات: فهي صفات الحياة والقدم والعلم والقدرة..

أولا: صفة الحياة: يُعَرِّف **لسان العرب** الحياة بأنها نقيض الموت. بينما هي في **تعريفات الجرجاني**: صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر. والتعريف الأول تعريف بالنقيض بينما التعريف الثاني هو تعريف باللازم. وهذا يعني أن الحياة مفهوم بديهي لا جنس له ولا فصل. إن الحياة على هذا الأساس صفة ضرورية لاتصاف الذات الإلهية ببقية الأوصاف مثل القدم والعلم والقدرة..

والحياة، التي هي صفة الذات الإلهية هنا، تختلف عن الحياة بالمعنى البيولوجي. فالحياة بالمعنى الأخير هي صفة النباتات والحيوانات التي تميزها عن الأشياء غير العضوية والمتعضية. والكائن الحي، بيولوجيا، يتميز بالحركة والتكيف مع البيئة ويخضع لتغييرات داخلية مستمرة. وحياته، التي تعني وجود الروح في الجسد، هي مصدر النمو والتناسل والتأثير والتأثر.. ومن الواضح أن الحياة التي هي صفة الممكنات تختلف عن الحياة التي هي صفة الذات الإلهية. فحياة الواجب مختلفة عن حياة الممكن.

إن حياة الواجب ليس مسبوقة بالعدم ولا هي متبوعة بالفناء. فهو،

سبحانه وتعالى، حي بلا بداية ولا نهاية. ولا يمكن تصور ذلك إذا لـم تكـن الحياة صفة ذاتية للواجب. وقـد وصـفه القـرآن بـ"الحي الـذي لا يمـوت"[1]. ولذلك فإن حياة الواجب هي الحياة الحقيقية. أما حياة الممكنات فهـي هبـة منه، ناتجة عن تلبس الروح للجسد، ويمكن أن يسترجعها متـى شـاء عنـدما تغادر الروح الجسد عند الموت أو القتل.

وصفة الحياة هي صفة مميزة للتصور التوحيدي وأديان الـوحي فـي رؤيتها للواجب، ذلك أن الأديان الوثنية لا توجب هذه الصفة في آلهتها. بل إنها أديان تعترف في الغالب أن آلهتها ميتة. إن أوثان العـرب أيـام الجاهليـة أو صـنم بـوذا أو مظـاهر الطبيعـة التـي يعبـدها بعـض النـاس مثـل الأعضـاء الجنسية أو الجبال والأنهار.. هي جميعـا تفتقـد الحيـاة، أو أنهـا كائنـات بـلا روح.

صفة الحياة الحقيقية هي إذن صفة ذاتية للذات الإلهية، ومـن دونهـا لا يمكن الحديث عن بقية الصفات. فلو لم يكن الله حيّـا لمـا أمكـن وصـفه بالعالم والقادر والخالق والمدبر.. ولو لم يكن الله حيّا لما أمكن له أن يفيض الحياة على الممكنات لأن فاقد الحياة لا يعطى الحياة لغيره ولا يمكنه ذلك.

ويترتب على ذلك أن الواجب قديم وقدمه أزلـي، وهـو أيضـا بـاق وبقاؤه أبدي. فهو أزلي أبدي وهو ما يعطي صفة السـرمدية لـه. إن الواجـب سرمدي ودائم، لا أول له ولا آخر، لا يسبقه العدم أو الموت ولا يلحقه. ولا يمكن أن يسبقه العدم أو الموت ولا أن يلحقه لأنه يصبح ممكنا فـي هـذه

[1] الفرقان، ٨٥

الحالة. وإذا استحال عليه العدم، ثبتت أزليته وأبديته.

وصفة الحياة، التي تميز الذات الإلهية، اعتبرت في الإسلام قيمة أساسية وجدت ترجمتها على مستوى التشريع في الواقع الإنساني من خلال تحريم القتل والاعتداء على حياة الآخرين إلا عندما يكون ذلك ضروريا كما هي حالات الدفاع عن النفس أو معاقبة المجرمين من أجل إنقاذ حياة المجتمع أو النوع[1]. وتزداد جريمة القتل شناعة كلما ازدادت قيمة الضحية عندما يكون رجلا يمتلك الإيمان الراسخ والعلم الواسع والأخلاق الكريمة كما هو شأن الأنبياء والأوصياء والأولياء.

ثانيا: صفة القدرة، وهي كما عرفها الجرجاني في التعريفات الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة، وصفة تؤثر على قوة الإرادة. وإضافة قيد الإرادة هو من أجل تأكيد أن القدرة تنسب للفاعل المريد أو المختار. فهو مريد باعتبار نظره إلى طرف بعينه دون الطرف الآخر، ومختار باعتبار ترجيحه لأحد الطرفين.

والإيجاب هو المقابل للقدرة. ومعنى الإيجاب هو ضرورة صدور الفعل عن الفاعل دون أن تكون له حرية أو اختيار في الترك. والذات الإلهية توصف بالقدرة لا بالإيجاب، لأن العالم محدث وقبل أن يحدث

[1] في القرآن الكريم نجد آيات كثيرة تدعو إلى احترام حياة الآخرين مثل قوله تعالى: "من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا"، "فإن جنحوا للسلم فاجنح لها"، "ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين".. وعندما تكون هناك ضرورة لقتل مجرم، فإن الهدف يكون حماية حياة الأكثرية أو حياة النوع الإنساني: "ولكم في الحياة قصاص يا أولي الألباب"..

كان مجرد إمكان. وهذا ما يتناقض مع موقف المتصوفة وأتباع وحدة الوجود الذين يتحدون عن الضرورة ويرفضون صفة القدرة والاختيار عن الذات الإلهية، انسجاما مع قولهم بقدم العالم وفكرة السنخية بين العلة والمعلول[1]. وكما يمكن أن يوصف العالم في عالم الامكان بالعدم يمكن أن يوصف بالوجود. والقول بأن العالم ممكن يعني افتقاره إلى مؤثر. والمؤثر إما أن يكون موجبا وهذا يقتضي أن لا يتخلف الأثر عن المؤثر في الوجود، وهو ما يلزم عنه إما قدم الأثر أو حدوث المؤثر بسبب التلازم بين المؤثر والأثر في القدم أو الحدوث. وكلاهما محال أي أن حدوث المؤثر أو قدم الأثر مستحيل. وهذا كله يقودنا إلى النتيجة التالية: لو كان المؤثر موجبا للزم أن يكون حادثا أو أن يكون الأثر قديما وكلاهما محال، فوجب أن يكون المؤثّر قادرا مختارا.

ثالثا: صفة العلم، وكانت مثار جدل بين الفلاسفة والمتكلمين حول حدودها وهل هي مطلقة أم جزئية. إن النظام، الذي يحكم هذا الكون بتناسقه وجماله، لا يمكن أن يصدر عن كائن جاهل. فذلك النظام والتناسق والجمال يعترف به العلماء ويتغنى به الشعراء.. وهو سر دهشة الحكاء.

من الواضح أن العالم مفتقر في وجوده إلى الواجب، فهو خالقه وصانعه ومدبِّره. ومن البديهي أن يكون الصانع عالما بكل جزئية وتفصيل يخص ما صنعه ويقوم بتدبيره. إن هناك ارتباط بين الكون ومعلومية الله له

[1] ناقشنا فكرة وحدة الوجود ونظرية الفيض في كتابنا: المفهوم الفلسفي للوجود، الطبعة الثانية، القسم الثالث، فراجع.

لأن الكون قبل وجوده كان معلوما لله. والله أيضا لا يمكن إلا أن يكون عالما بذاته لأنه حي، ومن خصائص الحي أنه يعلم ذاته.

إن **العلم الإلهي شامل لكل شيء** في هذا العالم بعكس ما ذهب إليه بعض الفلاسفة مثل ابن سينا الذي رأى أن علم الله بالجزئيات يحتاج إلى جوارح والله منزه عنها، كما أن الجزئيات متغيرة، والعلم بها يعني وجود تغيير في ذات العالم وهذا لا ينطبق على الذات الإلهية.

لكن علم الله ليس علما حصوليا حتى يحتاج إلى جوارح، بل إنه علم حضوري والعلم الحضوري لا يحتاج دائما الى جوارح. إن العلم بالجزئيات لا يحتاج دائما إلى الجوارح. فالله يعلم الأشياء قبل وجودها لأن العلم ذاته، إذ ليست هناك تباين أو تغاير بين الذات وصفاتها. وهو أيضا يعلمها بعد وجودها لأن علمه حضوري كعلمه بنفسه، ولا يحتاج إلى وسائط مثل الجوارح. فالعلم الحصولي هو الذي يحتاج إلى الجوارح، أما الحضوري فلا يحتاج ذلك بالضرورة. وهذا يعني أن الله يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات.

وتغير واقع الجزئيات لا يستدعي تغيرا في ذات العالم، كما لا يعني تغيرا في العلم نفسه. إن العلم يبقى هو نفسه ولا يتغير. والواقع، إن هذا الاستدلال خاطئ لأن افتراض تغير الأشياء لا يستدعي تغير العلم. بل إن العلم المتعلق بها في لحظة معينة يبقى هو ذاته بلا تغيير. فإذا قلنا إن زيد اشترى قلما يوم الجمعة، ثم اشترى بعد يومين كتابا، فإن ذلك لا يعني تغير علمنا بابتياعه القلم، بل أن هناك علما جديدا قد حصلنا عليه وهو ابتياعه الكتاب. وبكلمة أخرى أن إضافة العلم بالشيء إلى الذات هي التي تتغير

وليس العلم ذاته. فمرة نضيف علم الذات إلى شراء القلم مثلا ومرة إلى شراء الكتاب.

كما أن الواجب يعلم الأشياء قبل وجودها بعكس ما تصوره بعض الفلاسفة الذين نفوا ذلك. إن الواجب إذا تعلق علمه بشيء وجب أن يوجد لأن هذا الشيء إذا لم يوجد انقلب علم الواجب به إلى جهل هو منزه عنه. بل إنه لا يمكن أن يوجد شيء لا يعلمه الله. فهو يعلمه قبل أن يوجد ولولا ذلك العلم به لما وجد. إن العلم هو سبب الوجود. فالمخترع أو الصانع مثلا لا يصنع شيئا لا يملك تصورا عنه في ذهنه، فكيف إذا تعلق الأمر بهذا الكون.

وكما أن الله يعلم الجزئي، **فإنه يعلم أيضا ذاتَه**. فهو عالم بكل شيء والعلم صفة مثل بقية الصفات ليست زائدة على الذات، بل هي نفسها الذات حتى لا نقع في تعدد القدماء. فلو قلنا مثلا أن صفة الحياة زائدة على الذات وقديمة لأدى ذلك إلى القول بقديمين في حين أن لا قديم إلا الواحد. لكن بعض الفلاسفة حاولوا تبرير القول بعدم علم الله بذاته بأن ذلك يستدعي طرفين هما العالم والمعلوم، فإذا قلنا أن الواجب عالم بذاته، فإن ذلك يعني أن علم الله مغاير لذاته بينما الواجب واحد من جميع الجهات. غير أن المغايرة بين العالم والمعلوم هنا ليست حقيقية بل هي اعتبارية. ففي الواقع ليس لدينا إلا ذات واحدة هي ذات الواجب الذي لا تختلف صفاته عنه. أما في التصور فلدينا طرفين. ولا شك أن الاعتبار أو التصور لا يغير الواحد ولا يجعل منه إثنين.

نظرية البَداء

يتبنى الشيعة الإمامية فكرة البَدَاء. وقد جرَّ ذلك عليهم اتهامات كثيرة ناتجة في بعض الأحيان عن سوء فهم لهذه الفكرة، وفي أحيان كثيرة عن مماحكات مذهبية وطائفية. ولأجل ذلك نحتاج إلى معرفة هذه النظرية من خلال المصادر الإمامية نفسها، وليس من خلال مصادر خصومهم. ونظرية البَداء ترتبط بصفة العلم ومسألة القضاء والقدر، وتتصل أيضا بمسألة الحرية الوجودية. **والبداء في اللغة له عدة معاني منها:**

أ- **ظهور الشيء بعد خفاء وكتمان،** فهو شيء له وجود سابق ولم يظهر بعد عدم. وفي القرآن الكريم قوله تعالى: "فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما"[1]، وقوله: "بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل"[2]. ومنه الحديث النبوي: "من يُبْد صفحته نقم عليه كتاب الله". وقول عمر بن أبي ربيعة:

بدا لي منها معصم حين جمرت وكف خضيب زينت ببنان

ب- **البداء هو التغيّر،** أي تبدل القصد كما لو كان عازما على إنتاج كتاب في الفلسفة ثم عدل عنه إلى إنتاج كتاب في التاريخ مثلا. فهو قد يكون بمعنى تغير الرأي او المقصد.

ت- **النشوء أي الوجود بعد العدم،** ومنه الآية الكريمة: "وإذ قالوا لقومهم إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله. كفرنا بكم وبدا بيننا

---

[1] الأعراف٢٢.

[2] الأنعام، ٢٨.

وبينكم العداوة والبغضاء"[1].

ث- الاستصواب، أي أن يرى الإنسان عملا معينا صوابا بعد أن كان يراه خطأ: "ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين"[2]

وإذا كان البداء في اللغة هو الإظهار والتغير والاستصواب والنشوء فإنه في المصلح الكلامي يعني الإظهار أو الإبداء في القضاء الموقوف. وهذا يحيل إلى ارتباط مفهوم البداء بمسألة القضاء الإلهي أو الحتمية التي يتحدث عنها بعض الفلاسفة. والقضاء نوعان:

أ- القضاء المحتوم: القضاء محتوم وموقوف. والقضاء المحتوم هو القضاء المبرم أو الحتمي الذي لا يتخلف. وهذا النوع من القضاء منه ما اختص الله بعلمه ومنه ما علمه أنبياءه. والقضاء المحتوم لا يقع فيه البداء. فهو حتمي الوقوع.

ب- القضاء الموقوف: وهو قضاء مشروط أو قضاء معلق على تحقق شروط معينة. وأهمها أن لا تتعلق المشيئة الإلهية بخلافه. والقضاء الموقوف هو الذي يمكن أن يقع فيه البداء ويمكن أن يتغير عندما تتغير شروطه. وذلك هو ما أشارت إليه آية المحو والإثبات: "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب"[3]. وهو يتعلق مثلا بطول العمر أو قصره، والغنى أو الفقر، والصحة أو المرض..

[1] الممتحنة، ٤.

[2] يوسف، ٣٥.

[3] الرعد، ٣٩.

وعلم الله يتعلق بالقضاء بنوعيه المحتوم والموقوف. غير أن منه ما يختص به لنفسه وهو الذي يقع فيه البداء ومنه ما يُعلم به أنبياءَه ورسلَه ولا يقع فيه البداء[1]. والبداء لا يعني أن الله يجهل ثم يعلم. لأن الله عالم بالأشياء قبل حدوثها وبعده. بل إن البداء يعني تغيرا في مسار التاريخ أو الأحداث تبعا لتغير بعض الشروط مثل أعمال البر التي يفعلها الإنسان وتسبب في طول عمره مثلا، أو الصدقة التي تدفع عنه بلاء كان يفترض أن يصيبه لولا تلك الصدقة. والبداء يعني أيضا ظهور الحقيقة التي خفيت عن الناس فترة معينة، مثل معرفتهم مثلا أن الإمام بعد الإمام الصادق هو الإمام الكاظم وليس إسماعيل كما كانوا يتوهمون بناء على أن إسماعيل كان هو الابن الأكبر.

وهناك كتابان لعلم الله الأول هو اللوح المحفوظ الذي يحتمل التبديل، وهو نفسه لوح المحو والإثبات، والثاني هو أم الكتاب الذي هو من

[1] يبدو من النصوص الحديثية، لدى الإمامية، أن ما يمكن أن يقع فيه البداء هو علم مخزون عند الله لا يطلع عليه أحدا. وإن ما هو محتوم علمه لأنبيائه ورسله. وهذا يعني أن العلم المخزون عند الله يمكن أن يقع في بعضه بداء. أما العلم الذي علمه لأنبيائه فلا يمكن أن يقع فيه بداء. ومن هذه النصوص: "إن لله عز وجل علمين؛ علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، ومن ذلك يكون البداء. وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه، ونحن نعلمه" الكيني، الكافي، التوحيد، باب البداء، ح٨ وهذا البداء لا ينفي علم الله ولا يتعارض معه: "ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له". م.ن، ح٩. وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله ع قال: "إن الله عز وجل أخبر محمدا صلى الله عليه وآله بما كان منذ كانت الدنيا، وبما يكون إلى انقضاء الدنيا، وأخبره بالمحتوم من ذلك واستثنى عليه فيما سواه". م.ن، ح١٤.

المحتوم ولا يحتمل التبديل. والقضاء المحتوم، على هـذا الأسـاس، موجـود في أم الكتاب، أما القضاء الموقوف فهو في اللوح المحفوظ.

والنوع الثاني الصفات الثبوتية هو **صفات الأفعال**: ومثالها الخلـق والرزق والتكلم..

أولا: صفة التكلم. عندما تتحدث أديان الوحي عن إرسـال الرسـل وبعث الأنبياء، فإن ذلك يتضمن معنى الكلام الإلهي. فالرسالة التـي يحملهـا الرسول يتلقاها من خلال الوحي الذي هـو كـلام إلهـي. غيـر أن المتكلمـين والفلاسفة لم يتفقوا حول حقيقة الكلام الإلهي.

فقد ذهب الأشاعرة إلى أن الكلام الإلهي "وصف قائم بذاتـه، لـيس بصوت ولا حرف، ولا يشبه كلامه كلام غيره. كما لا يشـبه وجـوده وجـود غيره"[1]، وهو "كلام النفس، وإنما الأصوات قطعـت حروفـا للـدلالات، كمـا يدل عليها تارة بالحركـات والإشـارات"[2]. وقـد عبـر الأشـاعرة عنـه بـالكلام النفسي أو الكلام الأزلي. واستشهدوا بكلام الأخطل في قوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وبحسب الأشاعرة، فإننا ندرك أن المتكلم عندما ينطق بالألفاظ إنما يعبر بها عن فكرة أو شعور لديه. إنه يعبر بالألفاظ عما يحمله فـي نفسـه مـن أفكار وأحاسيس ومشـاعر. وإذا كـان الكـلام اللفظـي مركـب مـن حـروف وكلمات وألفاظ، فإنه من المستحيل أن تتصف به الـذات الإلهيـة لاسـتحالة

[1] الغزالي، قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥، ص١٨٢.

[2] م.ن، ص١٨٣.

أن يتصف القديم بالصفة الحادثة. ولأجل ذلك لا مفر من الالتزام بمفهوم الكلام النفسي لأنه قديم ويصح وصف الذات الإلهية به.

لكن الكلام النفسي مفهوم بلا مصداق، ذلك أن ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الكلام هو الكلام اللفظي، والتبادر دليل على أن الكلمة حقيقة في المعنى المتبادر. كما أن العرب أو أبناء أي لغة لا يقولون للساكت متكلم رغم أنه قد يكون في منهمكا في حديث مع نفسه.

إن مفهوم الكلام النفسي، الذي يطرحه الأشاعرة، لا يمكن تصوره في الذهن، لأن ما يمكن تصوره من الصفات الإلهية والتي يمكن أن يرتبط بها الكلام ويكون أثرا من آثارها هو إما صفة القدرة التي تصدر عنها الحروف والأصوات أو صفة العلم. في حين أن الأشاعرة اعتبروا أن الكلام النفسي يختلف عن صفة القدرة أو العلم. وإذا كان مفهوم الكلام النفسي لا يمكن تصوره فإنه لا يمكن إثباته، لأن الإثبات تصديق لا بد أن يسبق بالتصور. ونتيجة لذلك يبطل القول بالكلام النفسي لأنه لا يمكن تصوره ولا إثباته تبعا لذلك. وهذا يعني القبول بمفهوم الكلام اللفظي الذي يمكن تصوره وإثباته. لقد قبل السلفيون بمفهوم الكلام اللفظي ورفضوا مفهوم الكلام النفسي، لكنهم تورطوا في القول بان الكلام اللفظي قديم وقائم بالذات الإلهية.

وقد يكون ما يريده الأشاعرة بالكلام النفسي ليس الوجود الذهني للكلام لأن ذلك مما لا خلاف فيه، أو أن يكون شيئا آخر له خصائصه، وهذا ما لا يُتصور ولا يمكن إثباته، أو أن يكون المراد به هو التكلم. فنحن نقول: الله متكلم وليس الله كلام.

لكن قول الأشاعرة، على هذا الأساس، بأن التكلم صفة ذات وليس صفة فعل لا يمكن القبول به لأن صفة الذات هي التي لا يوصف الواجب بنقيضها فلا يقال الله جاهل أو عاجز أو ميت، في حين أن صفة الفعل مثل الخلق والرزق يمكن يوصف الله بنقيضها مثل عدم الخلق وعدم الرزق. ولو كانت صفة الكلام صفة ذات لما أمكن القول إن الله ليس متكلم..

لكن الأشاعرة لم يكونوا بصدد الحديث عن التكلم بل الكلام ربما لإصرارهم على أن القرآن الذي هو كلام الله قديم وغير مخلوق. فلو تحدثوا عن الكلام اللفظي أو التكلم لكان من الضروري القول بحدوث القرآن، لأن القول بقدم الكلام اللفظي يستلزم القول بان الله محل للحوادث، فالحروف والأصوات مركبة، والمركب حادث بالضرورة. لقد اختاروا القول بقدم الكلام الإلهي، وهذا الخيار يستلزم الابتعاد عن استخدام مفهوم التكلم أو الكلام اللفظي، واختراع مفهوم آخر هو الكلام النفسي.

والحقيقة، إن التكلم صفة، أما الكلام فهو فعل من أفعال الله يحدثه في الأجسام إذا أراد مخاطبة المخلوقين. وهذا هو معنى أن الله متكلم بغير جارحة، لأنه يخلق الأصوات والحروف والكلمات في جسم من الأجسام من أجل إيصال رسالة كما فعل في الشجرة حين خاطب موسى[1].

لقد أصر الأشاعرة على اعتبار القرآن قديم وغير مخلوق. وهذا ما لا ينسجم مع حدوث الكلام اللفظي المركب من أصوات وحروف، فكان لابد من اختراع مفهوم الكلام النفسي من أجل القول أن القرآن قديم. إن

[1] المفيد، النكت الاعتقادية، تحقيق: رضا المختاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، مهر، طهران، ١٤١٣ هـ ص٢٧.

التكلم، وليس الكلام، صفة. وهو صفة فعل وليس صفة ذات، وعندما نقول إن الله متكلم، فإن ذلك يعني أن الله يخلق الكلام ويحدثه متى شاء في جسم من الأجسام.

القرآن بين القدم والحدوث

اختلف المتكلمون حول الكلام الإلهي بين قائل بأنه قديم لأنه قائم بذات الواجب، وهو رأي الأشاعرة والسلفية الذين كانوا أكثر وضوحا وادّعوا أن الكلام اللفظي قديم، وقائل إن الكلام الإلهي حادث لأن التكلّم صفة فعل والله لا يتكلم بجارحة وإنما يحدث الحروف والأصوات في جسم معين. وتبعا لذلك اعتبر الأشاعرة والسلفية القران قديم بينما ذهب الإمامية إلى انه محدث بينما قال المعتزلة انه مخلوق.

- **الموقف السلفي**

وهذا الموقف هو نفسه الموقف الحنبلي الذي يذهب إلى القول إن القرآن هو الألفاظ المقروءة والمحفوظة في الصدور والمكتوبة في الصحف والمطبوعة على الورق. فالذي نقرؤه هو كلام الله القديم الأزلي إلا أن قراءتنا له تكون بأصواتنا. لكنها قراءة لا تخرجه عن كونه كلام الله الذي تكلم به بحروفه ومعانيه معا. وبالنسبة إليهم، أجمع السلف على أنه كلام الله القديم وهو أزلي غير مخلوق. وما دام كلام الله مسموع، كما تدل عليه آية: "حتى يسمع كلام الله"، فإن الحروف التي يتألف منها قديمة أيضا. لكن ما ذهب إليه السلفية لا يستقيم من وجهين:

الوجه الأول: أن يكون قد تكلم بهذه الحروف دفعة واحدة أو بشكل تدريجي ومتعاقب. والاحتمال الأول يعني عدم حصول الكلام الذي نسمعه لأن ما نسمعه هو حروف متعاقبة. وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون القرآن مسموعا. أما لو احتملنا أنه صدر بشكل متعاقب فإن ذلك يعني أن الحرف الأول بعد نطقه يكون قد انقضى، والثاني حين نطقه يكون وجودا بعد عدم. وفي كلتا الحالتين يكون الكلام حادثا لأن القديم لا ينقضي ولا يوجد بعد عدم.

الوجه الثاني: أن هذه الحروف والأصوات قائمة بألسنتنا وأفواهنا وحلوقنا ولو كانت هذه الحروف هي نفسها صفة الله لكانت صفة الله حالة في كل إنسان متكلم، بل لكان الله ذاته حالا في كل إنسان متكلم، لأن الذات والصفة شيء واحد.

إن قول السلفية بقدم القرآن يستلزم القول بأحد شيئين ممتنعين على الذات الإلهية ولا يمكن القبول بهما. أحدهما أن يكون القديم محلا للحوادث. والآخر أن يحل القديم في الحادث.

- **الموقف الأشعري**

اعتبر الأشاعرة القرآن غيرَ مخلوق. وقالوا إنه كلام الله المكتوب في مصاحفنا والمحفوظ في قلوبنا والمقروء بألسنتنا والمسموع بآذاننا غير حال

فيها[1]. ونفي الحلول عن الكلام اللفظي إشارة إلى تمييز الأشاعرة بينه وبين الكلام النفسي كما يقولون. فالألفاظ ليست إلا دلالة على الكلام الأزلي. والدلالة محدثة أما المدلول فهو قديم. فهناك فرق بين القراءة والمقروء والدال والمدلول والذكر والمذكور، لأن القراءة والدال والذكر أشياء حادثة أما المقروء والمدلول والمذكور فهي قديمة.

لقد جعل الأشاعرة الكلام من صفات الكمال وقالوا لو كان الكلام محدثا لما كانت الذات خالية من صفة كمال قبل حدوثها. ولو كان الكلام حادثا فإنه إما أن يقوم بالذات وهنا تصبح الذات محلا للحوادث، وإما أن يقوم بغيره وهذا محال، لأنه لو كان متكلما بكلام قائم بغيره فليس ممتنعا أن يكون مثلا متحركا بحركة قائمة بغيره أو ساكنا بسكون قائم بغيره. والاحتمال الثالث أن لا يقوم الكلام في محل وهذا محال.

لكن ما يقوله الأشاعرة لا يصمد أمام الحقائق التالية. إن الصفة هي التكلم وليس الكلام. والكل متفق على أن التكلم أزلي. أما الكلام فهو أثر للتكلم. والقرآن بما هو كلام الله هو أثر لصفة التكلم. ولأجل ذلك فإن اعتبار القرآن حادث لا ينسحب على صفة التكلم، لأن القرآن أثر لصفة التكلم فحسب.

والقول بأن القرآن أحدثه الله قائما بغيره، لا يستلزم الحركة والسكون عندما يحدث لأن الله لم يحدثه بعُضْوٍ أو جارحة بل هو فعل من

[1] سعد الدين التفتازاني، العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازى السقا، ط ١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص٢٨.

أفعاله. ولأجل ذلك فإن اعتراض الأشاعرة على القول بحدوث القرآن لا معنى له. إن الإحداث فعل إلهي منزه على الواسطة.

- **موقف التيار العقلي**

وهو الموقف الذي يلتقي مع الموقف الذي يتبناه بعض الفلاسفة وكذلك متكلمو الإمامية والمعتزلة.. لقد ذهبوا إلى أن القرآن حادث كما يقول الإمامية أو مخلوق كما يقول المعتزلة. وقد تجنب الإمامية القول بأن القرآن مخلوق حتى لا يختلط الأمر على البعض ويدَّعوا أنه مختلق. أما القرآن الكريم يعتبر نفسه محدثا فهو يقول: "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون"[1]، "وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين"[2].

إن القرآن مؤلف من كلمات مركبة من حروف وأصوات متتابعة يعدم اللاحق منها السابق. بينما لا يجوز العدم على القديم. وهذا يعني أن القرآن محدث. إن أي كلام ليس إلا حدوثا متتاليا للحروف التي تؤلف الكلمات والجمل التي تحمل معاني.

ولو كان القرآن قديما لكان ما يحدثنا به عن الأنبياء والأقوام السابقين كذبا، لأن القرآن يخبر مثلا عن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى.. ولو كان القرآن قديما لما صح أن يخبر بصيغة الماضي عن

---

[1] الأنبياء، ٢.

[2] الشعراء، ٥.

حوادث لم تحصل إلا في التاريخ. فهو يقول مثلا: "إنا أرسلنا نوحا إلى قومه".

ولو كان القرآن أزليا لكان مجرد عبث. إنه مثلا يأمر المؤمنين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو كان هذا الأمر أزليا لكان معنى ذلك توجيه الأمر إلى مكلفين لا وجود لهم. إن هذا يعني أن القرآن لا يمكن أن يكون قديما بل إنه حادث في التاريخ وحدوثه لابد أن يكون تال لكل الأحداث الماضية التي يخبر عنها.

والقرآن أيضا يتضمن آيات منسوخة. والنسخ هو رفع حكم شرعي سابق بنص لاحق. والقاعدة تقول: ما ثبت زواله امتنع قدمه. وهذا يعني أن القرآن حادث وليس قديما. إن القرآن يصف نفسه بالمحدث في آيتين أثبتناهما قبل قليل. وهذا بذاته دليل كاف على حدوث القرآن لمن يدعي أنه يؤمن به وبما يقوله عن نفسه.

وفي الحقيقة هناك آيات كثيرة تشير من بعيد أو من قريب إلى أن القرآن محدث مثل قوله: "ومن قبله كتاب موسى"[1]، فهو إذن نزل بعد التوراة وهو دليل على الحدوث. وقوله أيضا: "ونزل أحسن الحديث"[2]، ومن لوازم الحديث أن يكون محدثا كما يدل عليه اشتقاقه. وكذلك قوله: "وكان أمرا مفعولا"[3]، والمفعول لا يكون إلا محدثا..

وما يقوله الإيجي من أن هذه الآيات تثبت حدوث اللفظ وهو ليس

---

[1] الأحقاف، ١٢.

[2] الزمر، ٢٣.

[3] الاحزاب، ٣٧.

محل نزاع، هو تسليم بما يقوله العقليون لأنه ليس هناك قرآنا آخر وراء هذا القرآن. وفكرة الكلام النفسي لا أساس لها كما تبين سابقا.

البعد الاجتماعي للتوحيد

ليست مسألة الإيمان والتوحيد منفصلة عن حياة الإنسان في أبعادها المختلفة. وعندما نتحدث عن البعد الاجتماعي للتوحيد، فلأنه ينعكس على مستوى الواقع وحدة اجتماعية والتزاما بالقيم. وإذا أمكننا تقسيم القيم إلى قيم مطلقة مستمدة من فلسفة التوحيد وقيم محدودة مستمدة من تصورات الإنسان للإله الذي يؤمن به والذي يمكن أن يكون بشرا كما يمكن أن يكون حيوانا أو أية ظاهرة طبيعية.. فإن الدين - أو الإيديولوجيا- يكون مؤثرا بشكل حاسم في ثقافة المجتمع وقيمه وقدرته على تحقيق التقدم. إن القيم عندما تكون قيما مطلقة مستمدة من صفات الذات الإلهية، تصنع مجتمعا يتقدم باستمرار ودون توقف مادام مرتبطا بتلك القيم. فهي قيم مطلقة وممتدة لأنها تمثل صفاتٍ للذات الإلهية. وتلك القيم، كما هي قيم العلم والحياة والقوة والعدل، تمثل غايات لحركة الإنسان في التاريخ. وكلما تقدمت الإنسانية في خط تلك القيم كلما ازدادت كمالا وجمالا وجلالا. إن القيم المطلقة هي بوصلة حركة التاريخ نحو أهدافها وغاياتها. وتلك الغايات تحتاج إلى طريق من أجل الوصول إليها. وذلك الطريق هو القوانين والأخلاقيات كما حددها الوحي. والقيم المطلقة تمثل صفات الله سبحانه وتعالى التي جعلت منارات للإنسان من أجل أن يقتدي بها. وهذا هو قول الرسول (ص): "تخلقوا بأخلاق الله".

أما القيم المحدودة، فهي تلك التي تنتجها تصورات الإنسان عندما يفقد ارتباطه بالله ويؤمن بآلهة مصطنعة. إنه، في هذه الحالة، يخلق إلهه ويحدد له صفاته التي تصبح قيما يجب الالتزام بها من أجل تحقيق الأهداف والغايات المنشودة. وإذا كان الإنسان اخترع في الماضي آلهته فجعل من البشر والحيوان والشجر آلهة جللها بصفات أصبحت منبع قيمه التي يؤمن بها ثم عبدها، فإن الإنسان الحديث اخترع دين الحداثة وتحول الإنسان في كثير من الأحيان إلى إله يحمل صفات الآلهة ومنه يستمد قيمه لتحقيق غاياته. وهناك ثلاثة أسباب لتبني الإنسان قيما محدودة:

الأول: سبب سياسي، ناتج عن تسلط القوى الاستبدادية والمترفة والظالمة. وهذه القوى الطغيانية تخترع عادة أديان وإيديولوجيات تسوقها بين الناس وتتدعي لها صفة الإطلاق والقدرة على حل مشاكل الناس. وقد صور القرآن خيارات تلك القوى من خلال المثال الفرعوني:"وقال فرعون وما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد"[١]. "وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري"[٢].

الثاني: سبب اجتماعي، ناتج عن التقليد في الأفكار والعقائد التي يتلقاها الناس من خلال التربية والتعليم والتي تغرس في عقولهم وأنفسهم من أجل الإيمان بقيم محدودة وآلهة مزيفة صنعها الحكام وكهنتهم من رجال دين ومثقفين ومختصين.. وقد أدان القرآن هذا العقل المستقيل ودعا

---

[١] المائدة، ٢٩.

[٢] القصص، ٣٨.

إلى محاكمة كل العقائد والأفكار على أسس علمية وموضوعية. "وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون"[١] . "وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون"[٢]. ولا شك أن الوثنية والغوغائية في الفكر والاعتقاد أعظم الفواحش.

الثالث: سبب نفسي، ويتمثل في حالة الألفة والعادة التي تتحول إلى سجن يصعب على الإنسان التفلت منه. إن الإنسان الذي يتربى على دين أو ثقافة معينة يصعب عليه محاكمته على أساس العقل ومعطياته ثم اتخاذ القرار الضروري في الاستمرار في الإيمان به أو استبداله. يصبح الواقع بسبب الألفة والعادة إلها يُعْبَد. ويتحول الحكّام والكهنة إلى مقدسين، وذوات لا تمس. بل يتحول الواقع إلى مطلق ينبغي الاكتفاء به. وتنتكس المجتمعات في حالة من الجمود والكسل والخمول. فليس في الإمكان أبدع مما كان، وكل محدثة ضلالة، دون تبين للمعنى المقصود في كلمة محدثة. إن سلطة السادة والوجهاء هي المحددة لسلوك الناس وطريقة تفكيرهم بعد أن نجحوا في امتلاك العقول والقلوب: "وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا"[٣].

[١] المائدة، ١٠٤.

[٢] الأعراف، ٢٨.

[٣] الأحزاب، ٦٧.

والإله الذي يؤمن به الإنسان ويعمل من أجل تحقيق القيم المرتبطة به، لا بد أن يلاقيه في النهاية: "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه"[1]. فإذا كان ذلك الإله مزيفا والقيم المرتبطة به محدودة، فإن الإنسان قد يحقق شيئا في هذه الحياة لكنه شيء قليل يتحول سريعا إلى عدم، أما في الآخرة فإنه لا يجد شيئا، لأن الذي عمل له يتعلق فقط بالعالم الدنيوي. أما إذا كان الإله حقيقيا والقيم المنبثقة عنه مطلقة، فإن الإنسان يحقق أقصى ما يمكنه من الامتلاء والتقدم والكمال والرفاه في هذه الحياة، ويجد في العالم الآخر الجزاء الأوفى.

إن الإيمان بالله الواحد الأحد هو ما يعطي للإنسان الطاقة الروحية الكاملة من أجل أن يتقدم في خط التكامل الإنساني. فهذا الإيمان يجعل الجنة ثواب العمل الصالح الذي ينتجه التخلق بأخلاق الله. وبذلك يصبح الإيمان بالعالم الآخر مصدر تلك الطاقة الروحية الهائلة التي يمتلكها الإنسان المؤمن.

[1] الانشقاق، ٦.

الفصل السابع

العدل الإلهي

تبدو صفة العدل ذات أهمية استثنائية. فهي قيمة القيم التي لا تقدم للإنسانية من دونها. ولأجل ذلك، كانت هذه القيمة فكرة محورية لكل فلسفة تحترم نفسها. وعندما نتناول التراث الاسلامي نجد في القرآن الكريم تركيزا كبيرا على قيمة العدل. فهو اسم من أسماء الله الحسنى. وهو شرط في نبوة النبي وإمامة الامام وهو أساس الحكم بين الناس في العام الآخر. ولأجل ذلك، جعله المتكلمون من الإمامية والمعتزلة أصلا من أصولهم.

والعَدل عند اللغويين هو "ما قام في النفوس أنه مستقيم"[١]. وقد يقصد به المماثلة أو الفدية. وهو أيضا ضد الظلم والجور كما يفهم من الآية القرآنية: "وأمرت لأعدل بينكم"[٢]، و"اعدلوا هو أقرب للتقوى"[٣].. وهو يختلف عن المساواة التي قد تؤدي الى الظلم. والعدل بهذا المعنى بحثه الفلاسفة والمتكلمون في مستويين الأول ميتافيزيقي والثاني سياسي. لكن ما يهمنا أكثر هنا هو البحث الميتافيزيقي الوجودي لمفهوم العدل.

قيمة العدل

اعتبر العدل جزءا من منظومة القيم. بل هو أهمّها. ولابد من التمييز هنا بين الحقوق والأخلاق. فإذا كانت الحقوق تتحرك في دائرة ما هو قانوني، فإن الأخلاق فضائل. وهذا يعني أن دوافع الالتزام بالقانون هي بالأساس موضوعية لأن الدولة هي التي تفرض تطبيق القانون والالتزام به.

---

[١] ابن منظور، لسان العرب، باب اللام، فصل العين.

[٢] الشورى، ١٥.

[٣] المائدة، ٨

أما دوافع العمل الأخلاقي فهي ذاتية كامنة في داخل الإنسان. والقيم هي التي تجمع الحقوق والأخلاق معا. فالعدل حق، أما الإحسان والجود والرحمة والعفو.. فهي فضائل وأخلاق. وكل ذلك قيم رفيعة. ولا شك أن الإنسان لا يحتاج فقط إلى الأخلاق المنطلقة على أساسي ذاتي داخلي من أجل الاندفاع نحو ممارسة الفضيلة بل يحتاج الأخلاق أيضا من أجل الالتزام بالعدل والقانون، إذ لا يمكن للحاكم أن يفرض احترام القانون ما دام العنصر الأخلاقي غائبا.

والأخلاق ليست ضرورية لضبط الانفعالات والتحكم في الغرائز فحسب، ولكنها أيضا ضرورية لاحترام القانون والالتزام بمضامينه. فمن دون الأخلاق يتخلى حتى القاضي عن العدالة ويخضع للإغراءات أو التهديدات. ولأجل ذلك لا بد من اشتراط الفضيلة لدى القاضي، إذ لا يمكن أن ننتظر من قاض فاسد أخلاقيا التزام العدل في أحكامه.

وإذا كان العدل يمثل قيمة مركزية في الفكر الإنساني، فإن الفكر الفلسفي والفكر الكلامي أعطيا لهذه القيمة المكانة نفسها وأكثر. بل إن المتكلمين المسلمين من التيار العقلاني جعلوا من العدل الإلهي الأصل الثاني من أصول الدين بعد التوحيد. فكما أن الوحدانية أهم صفات الذات، فكذلك العدل.

إن العدل شيء محوري في الإسلام، نجده في كل أصول العقيدة. فالله عادل خلق بعدل ويحكم بعدل. والنبي عادل جاء ليقول الحق ويحقق العدل. والإمام، أيضا، أو الحاكم يجب أن يكون عادلا يقول عدلا ويحكم بعدل. والمعاد هو المكان الذي يحكم فيه الله بالعدل.. والعدل عندما يتعلق

بمفاهيم التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، فإنه يعطي معنى جديدا للوجود. وعندما يأخذ بعده الإنساني، فإنه يصبح قيمة القيم التي عندما تغيب عن مقولات الدين يصبح دينا وثنيا، لا بد من التخلص منه. العدل يمثل أمل الإنسانية التي ستبقى متحركة تبحث عنه إلى أن تدركه.

والعدل كما هو صفة للذات الإلهية، مطلوب أيضا من الإنسان الالتزام به لأنه يمثل قيمة القيم. إن صفات الذات الإلهية مطروحة أمام الإنسان من أجل الاقتداء بها وليس فقط من أجل معرفتها.

غير أن بعض المتكلمين مثل الأشاعرة جعلوا العدل الإلهي صفة أقل شأنا ولم يحاولوا ربطها بالإنسان بسبب منحاهم اللاعقلاني. وهم لذلك لم يجعلوا منه أصلا من أصول الدين ولم يروا للعقل قدرة على معرفة العدل بعيدا عن الشرع. لقد ذهبوا إلى القول بأن العدل ليست له حقيقة واقعية ثابتة حتى نجعل منه معيارا لقياس الفعل الإلهي. فوضع مقياس لأفعال الذات الإلهية هو تقييد لمشيئته وإرادته. وليس مقبولا أن نفرض قانونا نجعل الإرادة الإلهية خاضعة له. بل أن كل القوانين جزء من أفعاله وهي خاضعة لإرادته. فقدرة الله مطلقة ولا يجب أن يقيدها شيء، وبإمكانه أن يدخل المؤمن النار والكافر الجنة. وعندما نقول إن الله عادل، فإن ذلك يعني أن كل ما يفعله هو عدل حتى وإن بدا لنا عكس ذلك، لأن الله منشأ العدل وأصله. فالعدل متأخر عن فعل الله ومستخلص منه. إن العدل ليس مقياسا لفعل الله بل فعل الله هو مقياس العدل بالنسبة إلى الأشاعرة.

لكن المدرسة العقلية، التي يمثلها الفلاسفة وبعض المتكلمين من الإمامية والمعتزلة، ترفض مقولات الأشعري، وتؤكد أن العدل له واقع

مستقل. فأفعال الإنسان بذاتها تتصف بالعدل أو الظلم ويمكن لأي إنسان أن يلاحظ ذلك بقطع النظر عن مسألة الدين والإيمان.

ولو أردنا أن نعرف هل أن العدل مجرد مسألة اعتبارية يختلف بشأنها الناس أم إنها مسألة واقعية يمكن تحديدها، لأمكن القول بالرأي الثاني. غير أن ذلك يتوقف على تشخيص مفهوم الحق في مصاديقه، لأن العدل هو الحكم بمقتضى الحق. والوحي أو العقل يمكنهما تحديد الحق الذي يعمل به الإنسان لتحقيق العدل.

إن الإنسان بإمكانه أن يحكم بعقله أن العدل الذي يصدر عن القاضي شيء حسن وأن الظلم الذي يمارسه الحاكم ضد الناس شيء قبيح. والعقل يستطيع أن يشخص ذلك من خلال مقاييس متفق عليها بين الناس. وفي الحقيقة هناك مقياس للعدالة وضعته الحكمة الإلهية وهذا المقياس العقلي أراد الله للإنسان أن يدركه ويلتزم به كما تعهد هو ذاته بالالتزام به، لأن العدل احترام لحقوق الآخرين والظلم انتهاك لتلك الحقوق.

وإذا كان إله الفلاسفة لا دور له إلا تحريك العالم كما عند أرسطو، أو صنعه كما عند أفلاطون وديكارت.. فإن إله الأنبياء يخلق العالم ويدبره أيضا على أساس العدل. إنه ليس فقط خالق، ولكنه أيضا مدبر ورازق ومشرع وحاكم.. إنه إله عاقل وحكيم وخالق، ولكنه أيضا إله حاكم وعادل ورحيم وودود.. فالعدل أساسي في أصول الدين وهو مسألة عقلانية من الناحية الفلسفية. وهو هدف لرسالات الأنبياء بالمعنى الاجتماعي.

الحسن والقبح العقليان

وهنا تطرح مسألة الحسن والقبح العقليين. فالأشاعرة يرون أن القبيح هو ما قبحه الشرع والحسن هو ما حسنه. والإمامية والمعتزلة يرون أن الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل. والسؤال هو هل أن الحسن والقبح مفهومان اعتباريان أم أنهما شيئان واقعيان؟

قسم المتكلمون الفعل إلى حسن وقبيح. والفعل الحسن قسم إلى قسمين هو الآخر: أحدهما أنه ما لا صفة زائدة على حسنه وهو المباح. وعرّفوه بأنه ما لا مدح في فعله ولا ذم في تركه. والآخر هو ما له صفة زائدة على حسنه. وهو قسمان: واجب ومندوب. والواجب هو ما يستحق فاعله المدح بفعله والذم بتركه. أما المندوب فهو ما يستحق الفاعل المدح بفعله، ولا يستحق الذم بتركه.

والحسن تبعا لذلك هو ما يلائم الطبع في مقابل القبح الذي هو مالا يلائم الطبع. فعندما نقول هذا الصوت حسن فإن المقصود هو ملاءمته للطبع، وعندما نقول إنه صوت قبيح فهذا يعني أنه لا يلاءم الطبع.

وهذا المعنى ينسجم مع اعتبار الحسن كمالا، والقبح نقصا. فعندما نقول إن العلم حسن، فهذا يعني أنه كمال، وعندما نقول إن الجهل قبح فهذا يعني أنه نقص. وهذا يحيل إلى أن الحسن هو ما ينبغي أن يفعل ويكتسب، ويستحق فاعله المدح. بينما القبيح هو ما ينبغي أن يترك، ويستحق فاعله الذم. ولذلك كله وجد الفلاسفة والمتكلمون الإمامية والمعتزلة أن الحسن والقبح مسألة عقلية وليسا مسألة توقيفية كما يقول الأشاعرة. فالعقل يستطيع بنفسه إدراك حسن الأشياء أو قبحها دون الاستناد إلى إرشاد من خارجه.

واعتبار الحسن والقبح مسألة عقلية يحيل إلى القول بأن الحسن والقبح وصفان ذاتيان للفعل. فالفعل يتصف بذاته إما بالحسن أو بالقبح، أي أن الحسن أو القبح ليسا صفة تضفى على الفعل من خارجه. فهما ليسا صفات اعتبارية يمكن انتزاعها أو سلبها من الفعل. وهذا الاتجاه الذي تبناه العقليون رفضه الأشاعرة الذين أصروا على أن الحسن والقبح لا يعودان إلى أمر واقعي في الفعل، وهما لذلك ليسا وصفين ذاتيين له. فالنص هو الذي حدد الحسن والقبيح. ولأجل ذلك عرف عن الأشاعرة القول بالتحسين والتقبيح الشرعيين بينما عرف عن الإمامية والمعتزلة التحسين والتقبيح العقليين.

ويستدل بعض الأشاعرة على الحسن والقبح الشرعيين بأن الإنسان مجبور على أفعاله. والمجبور لا يجوز أن نحكم بحسن عمله أو قبحه[1]. وهنا تبدو المغالطة القائمة على مصادرة تقول إن الانسان مجبور. في حين أن العقليين يرفضون ذلك ويقولون إن الإنسان حر ومختار. ويقول الاشاعرة، أيضا، لو كان القبح ذاتيا لما انفك عنه. فنحن نعرف مثلا أن الكذب قبيح أحيانا وحسن أحيانا أخرى. بل إنه قد يجب الكذب أحيانا من أجل دفع خطر القتل على مؤمن مثلا. ولا شك أن هذا المثال يتضمن مغالطة أخرى، لأن الكذب يبقى دائما شيئا قبيحا، لكنه قد يكون مقبولا لدفع قبح أشد.

ويستدل الأشاعرة، كذلك، على نفي واقعية الحسن والقبح في

[1] عضد الدين الإيجي، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧، ص ٣٢٤.

الأشياء، والقول بأن ما يفعله الله هو الحسن، بأن ذلك يتضمن وضع معيار ومقياس لأفعال الله، وتحديدا لإرادته ومشيئته. فعندما نقول أن الحسن والقبح شيئان واقعيان مستقلان، فإن ذلك يعني وضع مقياس للفعل الإلهي من خارجه. لكن الحقيقة هي أن القول بواقعية الحسن والقبح، لا يعني تقييد الإرادة الإلهية بل يعني أن كل ما خلقه الله في هذا العالم خلقه ضمن أطر عقلية وقانونية عامة. فليست الأفعال الإلهية أفعال اعتباطية بل إنها تريد أن تتحرك دائما ضمن نظام كوني شامل وضعته الإرادة الإلهية ذاتها.

والعقل يحكم بشكل بديهي بحسن بعض الأفعال كالعدل والصدق وقبح أخرى كالظلم والكذب. والله لا يفعل إلا ما هو حسن عقلا كما تقول المدرسة العقلية، أما عند الأشاعرة فإن ما يفعله الله حسن سواء حسَّنه العقل أو قبَّحه.

وحسن العدل، لدى العقليين، يحيل إلى وجوب اتصاف الخالق بالعدل. فلو لو يكن الله عادلا لكان محتاجا إلى الظلم. ولكان الله ناقصا وهذا منتف عنه بالضرورة، لأن من صفاته الكمال والجمال. ولو جاز عليه الكذب لجاز أن يخلف وعده ووعيده ولانتفى بذلك أي معنى للثواب والعقاب. بل إن الرسالات والنبوات تصبح كلها بلا وثاقه وهذا ما يضرب في العمق الغاية المتوخَّاة من إرسال الرسل وبعث الأنبياء. إن الله لا يفعل القبيح، لأنه ليس جاهلا به ولا هو مجبور على فعله أو محتاج إليه. وهو أيضا ليس عابثا يمكن أن يفعل أي شيء. بل إن الله عالم ومختار وكامل ومريد.

ولو لم يكن العقلُ قادرًا على إدراك الحسن والتقبح ذاتيا، لما أمكنه أن ينتج الأفكار والقوانين والعلوم والمعارف التي تنظم الحياة.. ولولا قدرة

العقل على معرفة القبيح من الحسن لما وجدنا تواضع الإنسانية على مجموعة من القيم والأخلاقيات رغم اختلاف أديانهم وإيديولوجياتهم وأفكارهم..

وعندما نقرأ القرآن نرى بوضوح كيف يجعل من العقل مرجعية أساسية لقبول ما يقوله هو أو رفضه. لقد جعل من العقل مقياسا لكل ما يطرحه من عقائد وأحكام وقيم. وهو ما يعني أن العقل قادر على التحسين والتقبيح بشكل ذاتي. وهذا كله يعني أن العدل هو فعل الحُسن العقلي، وهو ما تفعله الذات الإلهية. أما الظلم فهو فعل القبيح العقلي، وهو ما لا يمكن أن تفعله الذات الإلهية.

والعدل يعني أيضا إعطاء كل ذي حق حقه أو وضع الأمور في مواضعها وهو ما يجعل من مفهوم العدل مساوقا لمفهوم الحكمة. فالحكيم هو من يلتزم بالعدل في أفعاله. وهنا تطرح مسألة غائية الكون. لماذا خلق الله العالم؟

حرية الإنسان

يرتبط مفهوم الحرية بشكل مفصلي بمفهوم العدل. غير أن الحرية المرتبطة بمفهوم العدل هي الحرية الذاتية الايجابية. وهي ليست مرتبطة بقيمة العدل فحسب، بل بسائر القيم العليا الأخرى أخرى أيضا.

وإذا أردنا تناول الحرية في بعدها الوجودي الميتافيزيقي، فإن العدل الإلهي يقتضي أن يكون الإنسان حرا بالمعنى الموضوعي، أي أن تنتفي

أمامه الموانع من ممارسة حريته في التفكير والقول والحركة والفعل بالشكل الذي يراه.

إن شعور الإنسان بحريته هو الذي يعطيه القدرة على الانجاز والإبداع. وفي المقابل فإن شعوره بالعبودية أو العجز هو الذي يحوله إلى كائن جامد ومتخلف وجاهل.. فلا شيء أكثر إيذاء لروح الإنسان من شعوره بالخضوع الكامل لقوة خارجية تسير حركته ولا يملك لنفسه أمامها شيئا. فالحرية بالنسبة إلى الإنسان الذي يملك الوعي نعمة كبيرة، أما العبودية فهي ألم مستمر، لأن الإنسان الواعي يرى نفسه في هذه الحالة مسحوق الشخصية، مسلوب الإرادة، مستلب العقل، مكبل الجوارح.

وعندما نراجع تاريخ الأديان والفلسفات فإننا سنجد الإنسانية يتقاذفها تياران رئيسيان، الأول يثبت الحرية الوجودية للإنسان والآخر ينتصر لمقولة الحتمية والضرورة والجبر. أما التيار الثالث الذي يمكن أن يفهم مسالة الحرية الإنسانية بشكل مختلف فإنه ظل مجهولا إلى حد كبير.

طرحت مسألة الحرية الإنسانية، في بعدها الوجودي، لدى المتكلمين تحت عنوان آخر هو القضاء والقدر. بينما طرحت بالعنوان ذاته في البحوث الفلسفية كما طرحت تحت عناوين أخرى مثل الحتمية والضرورة..

الحرية في الفكر الكلامي

يأخذ القضاء في الاستخدام القرآني عدة معاني أهمها:

١- الخلق كما في الآية: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين. فقضاهن سبع سماوات في يومين"[١].

٢- الأمر: كما في الآية: "وقضى ربك إلا تعبدوا إلا إياه"[٢].

٣- الإعلام: كما في قوله تعالى: "وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ" يعني أعلمناهم ذلك وأخبرناهم به قبل كونه.

٤- الفصل بالحكم بين الخلق كما في قوله تعالى: "وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ" أي يفصل بالحكم بالحق بين الخلق، وقوله: "وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ" أي حكم بينهم بالحق، وفصل بينهم بالحق.

٥- الفراغ من الأمر، واستشهد على ذلك بقول يوسف عليه السلام: "قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ" يعني فرغ منه، وهذا المعنى يرجع إلى معنى الخلق.

أما القدر فيأتي بمعنى التقدير والتحديد والتقنين. فكل ما نراه في هذا العالم من ظواهر طبيعية محدد ويسير وفق قانون ونظام. وهذا ما تشير إليه آيات قرآنية عديدة مثل قوله: "إنا كُلَّ شَيءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَر"[٣]. وقوله: "وَإِنْ مِنْ شَيءٍ إِلا عِنْدنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلا بِقَدَرٍ معلُوم"[٤].

[١] فصلت، ١١-١٢.

[٢] الإسراء، ٢٣.

[٣] القمر، ٤٩.

[٤] الحجر، ٢١.

فكل الموجودات الممكنة من جمادات ونباتات وحيوانات محددة بأنظمة وقوانين في تكوينها وحركتها وغاياتها. وماهياتها التي ترتسم في الأذهان تملك هي الأخرى حدودا يصوغها أهل المنطلق انطلاقا من واقعها الفعلي.

وعلى أساس ذلك يمكن أن نعتبر أن القضاء ليس سوى حتمية وجود الشيء بعد تقديره وتحديده، فعندما يوجد سببه التام الذي يلازم وجود المسبب على نحو قطعي، فإن النتيجة تكون حتمية. قضاء الله يصبح تعبيرا آخر عن إضفاء صفة الحتمية على وجود الشيء عند وجود علته التامة، كما هي الآية الكريمة: "فَقَضاهُنّ سَبْعَ سَماواتٍ فِي يَومَيْنِ وَأَوحى فِي كُلّ سَماءٍ أَمْرَها"[1]. إن القضاء والقدر على هذا الأساس يصبحان بمثابة السبب والنتيجة في القانون الطبيعي أو في القانون الاجتماعي أو النفسي.. فالقدر هو السبب أو العلة والقضاء هو النتيجة الحتمية للسبب أو العلة.

وهذا المعنى للقضاء والقدر ينطبق على ظواهر الطبيعة كما ينطبق على أعمال الإنسان. فالقدر هو عمل الإنسان الذي يصدر عنه باختياره. أما القضاء فهو نتيجة ذلك العمل إن خيرا فخير وإن شرا فشر. وعلم الله بالقدر والقضاء قبل وقوعهما لا يؤثر في حقيقة اختيار الإنسان وحريته في الفعل أو الترك. إن الله يعلم كل ما يحدث قبل أن يحدث: "ما أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ ولا فِي أَنْفُسِكُمْ إلا في كِتابٍ مِنْ قَبل أَنْ نَبْرَأَها إِنّ ذلكَ على اللّهِ"[2]. لكن علم الله ليس هو السبب للعمل البشري. بل السبب هو إرادة الإنسان

[1] فصلت، ١٢.

[2] الحديد، ٢٢.

واختياره الحر. ولو قلنا إن الله لا يعلم العمل قبل وقوعه لأدى ذلك إلى نسبة الجهل إلى الله، وهو ما لا يمكن تصوره أو قبوله لأن العلم صفة ذاتية لله. والقرآن يؤكد ذلك في مواضع كثيرة مثل قوله: "وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الغَيْبِ لا يَعْلَمُها إلا هُوَ وَيَعْلَمُ ما فِي البَرِّ وَالْبَحْرِ وَما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلا يعْلَمُها وَلا حَبّةٍ في ظُلُماتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يابِسٍ إلا في كتابٍ مُبين"[1].

قوانين الوجود

ويمكن التمييز بين ثلاثة أقسام من القوانين الوجودية التكوينية.

القوانين الحدِّية: وهي القوانين التي لا يمكن للانسان أن يمسك بأسبابها أو أن يطوعها لأن تلك الأسباب بيد الخالق وحده. وهذه القوانين تميز نظام الكون بكواكبه ونجومه ومجراته وتأثيرها على حياة الإنسان. فتلك الظواهر تعمل وفق نظام كوني محدد. وهي لا تملك إلا الخضوع لذلك النظام. فالأرض تدور حول الشمس، والشمس تجري، والمجرات تتحرك.. حسب نظام كوني صارم لا مجال للتخلف عنه. وهذه القوانين تنطبق أيضا على الجمادات والكائنات الحية. فالموت مثلا يمثل نهاية لكل كائن حي حتى وإن تأخر. لكن هذه القوانين تنطبق أيضا على حركة التاريخ. فمن سنن التاريخ ما يخرج عن إرادة الانسان مثل حتمية انتصار الحق، وعودة الدين الكامل حاكما في حياة الناس.

[1] الأنعام، ٥٩.

القوانين المَرِنــة: وهـي القـوانين الطبيعيـة أو التاريخيـة التـي تقبـل التحدي على المدى القصير. فمـن سـنن الحيـاة مـثلا التـزاوج بـين النباتـات والحيوانات والبشر. فالتزاوج هو السبب للتكاثر واستمرار الحياة. غير أنه مـن الممكن أن يتدخل الإنسان ويمنع التـزاوج بـين الـذكور والإنـاث، ويشـرع بدلا عن ذلك للتزاوج المثلي والشذوذ السدومي. وفـي هـذه الحالـة، تصـبح الحياة مهددة. كما أنه من الممكن أن يعرض الانسـان عـن التـدين، ليعـيش القلق النفسي والتـرنح الروحـي بسـبب ذلـك. فـالتزاوج قـانون الحيـاة، لكنـه يمكن أن ينتهك. والتدين قانون الروح، لكنه قـد يجمّـد. والإنسـان يسـتطيع التدخل من خلال هذا القانون ليحقق جانبا من حريته حتى وإن كانت حرية سلبية.

القوانين الشَّــرطِية: وهـذه القـوانين تصـاغ عـادة فـي شـكل جملـة شرطية. وهي التي يمكن للإنسان أن يتحكم في أسبابها من أجـل الحصـول على النتائج المتوخاة. وهي القوانين التي من خلالهـا يحقـق الإنسـان حريتـه ويصبح بسببها مسؤولا عن أعماله. إن الإنسان من خلال هذه القوانين يمكن أن يتحكم في الطبيعـة والتـاريخ والمجتمـع والاقتصـاد والسياسـة والـنفس.. وكل ما يرتبط بحياته.

وهناك أمثلة كثيرة على ذلـك. إن الطبيعـة تقـول إن المـاء يغلـي إذا وصلت درجة حرارتـه إلـى الغليـان. والإنسـان بإمكانـه تطويـع هـذا القـانون لصالحه فيقـوم بغلـي المـاء كلمـا احتـاج إليـه للطـبخ مـثلا أو الاسـتحمام أو الغسل أو الصناعة..

الحرية والحتميات الأربعة

ترى الفلسفة الوضعية أن الحتمية عائق يمنع من الحرية. فالعلاقة بين الحرية والحتمية علاقة تعارض ولا يمكن الإقرار بالحتمية دون أن يؤدي ذلك الى نفي الحرية. إن الانسان الذي تتحكم فيه قوانين الطبيعة والحياة والنفس لا معنى للحرية لديه بحسب هذا الاتجاه.

والحتميات التي تتحكم في الإنسان بحسب فكر الحداثة الغربية هي:

الحتمية الطبيعية: تخضع الطبيعة لنظام شامل وعام لا يعرف الاستثناء. والإنسان باعتباره جزءا من هذه الطبيعة، يخضع أيضا لقوانينها ونظامها وهو ما يعني فقدانه لحريته أمام حتميتها الصارمة. فالانسان جسد يخضع للطبيعة مثل الحرارة والبرودة والصواعق والاعاصير والرياح والأمطار. بل إن الانسان، بحسب هؤلاء الوضعيين، مجرد آلة مثله مثل أي حيوان آخر يتأثر بمظاهر الطبيعة. فهو جزء من الطبيعة والجزء دائما يخضع لنظام الكل.

الحتمية البيولوجية: يحتاج الإنسان إلى تلبية حاجاته البيولوجية كالأكل والشرب والجنس.. بدافع البقاء وغريزة التكاثر. ان الانسان لا يمكنه الاستغناء عن الاكل والشرب والجماع. والا فانه بذلك يفقد حياته باعتباره فردا او باعتباره نوعا. وهذا يعني ان الدوافع البيولوجية تتحكم في سلوك الانسان.

الحتمية النفسية: يرى فرويد أن أسباب أفعال الإنسان دوافع لا شعورية. فالإنسان خاضع لمكبوتاته اللاشعورية. وليس عقله الواعي هو

الذي يوجه سلوكه. أما المدرسة السلوكية فترى ان أفعال الإنسان ليست إلا أفعالا منعكسة شرطية.. أي مجرد ردود أفعال عضوية على منبهات.

الحتمية الإجتماعية: وهي على طريقة دوركايم الذي يرى أن القواعد والقوانين الاجتماعية قاهرة وملزمة وهي تجبر الفرد على أتباعها حتى لا يتعرض إلى عقوبات المجتمع التي لا ترحم.

وهذه المواقف التي يتبناها فلاسفة ومفكرون غربيون تهمل في الإنسان عقله وإراده وتحوله إلى مجرد شيء مثل سائر الأشياء بلا وعي ولا إرادة. إن الحتمية الغربية تعني مصادرة حرية الانسان ليكون خاضعا تماما لقوانين وأنظمة واتجاه لم يختره. ليست الحتمية، بالمعنى الذي نراه، مصادرة لحرية الإنسان بل إنها، على العكس من ذلك، شرط لها. من المهم أن نفهم الحتمية على أنها نتيجة تطبيق الأسباب. إنها نتيجة تطبيق مقدمات معينة. وهي بهذا المعنى لا تلغي حرية الإنسان، بل ترشده إلى حقيقة أن تحقيق أي هدف يحتاج إلى الأخذ بأسبابه الخاصة.

وعلى هذا النحو، فإن القانون والحرية يتكاملان. إن الإنسان، عندما يعي معنى الحتمية ويفهم أن لهذه الحياة قوانينها، يستطيع أن يطوع تلك القوانين لتحقيق أهدافه. فمعرفة قوانين الطبيعة والجسد والاجتماع والنفس هي التي تمنح الإنسان القدرة على التحكم بها.

والتحرر من حتمية الطبيعة وظواهرها المدمّرة يكمن في العلم والتقنية. فكلما فهم الإنسان الطبيعة وعرف قوانينها وامتلك التكنولوجيا المناسبة كلما كان أقدر على السيطرة عليها. إن الحرية لا تكمن في الإيمان

بفوضوية الطبيعة، بل في معرفة قوانينها والقدرة على السيطرة عليها من خلال ذلك.

والتحرر من عادات المجتمع وأعرافه وقوانينه الفاسدة والبالية، يمكن أن يحدث من خلال ثورة الإنسان عليها كما يفعل الأنبياء والمصلحون والأحرار. إن الانسان قادر دائما على قبول ما يشاء من عادات وأعراف أو رفضها. وهو ليس مجبرا على اتباع ذلك أو الالتزم به. إن الإنسان الذي يمتلك الوعي بإمكانه دائما أن يكون حرا.

أما التحرر من الضرورة البيولوجية، فيمكن ذلك من خلال التحكم في تلك الرغبات وتكييفها بشكل عقلاني. إن الإنسان ليس آلة بيولوجية لا يمكن التحكم بها بل إنه يملك الإرادة التي تجعله يسيطر على رغباته وينظمها. وهنا تصبح القوانين البيولوجية متكاملة مع مسألة الحرية لأن الإنسان يمكنه من خلال إرادته ووعيه ومعرفته أن ينظمها ويوجهها..

وتبقى مسألة الحتمية النفسية التي لا يمكن أن تفقد الإنسان حريته إلا اذا فقد وعيه وإرادته. إن الإنسان قادر على مواجهة عقده وأهوائه، ومحاربة شهواته وانفعالاته عندما يمتلك الوعي والإرادة.

والإنسان لا يمكنه الخروج عن نظام الكون أو معاكسته بشكل مطلق، ولكنه، من ناحية أخرى، قادر، من خلال وعيه وإرادته، على تكييفه وتوجيهه وتنظيمه وفق ما تمليه مصالحه هو ومصالح النوع الإنسان كله. إن القوانين الوجودية ليست عائقا ولا هي سالبة للحرية إلا بالنسبة إلى أولئك الذين يفتقدون الوعي والإرادة والذين يسمحون لأنفسهم بالتحول إلى عبيد لقوى النفس والطبيعة والمجتمع. أما الناس الذين يملكون أنفسهم

وعقولهم، فإنهم، بلا شك، لا يعيشون إلا أحرارا. إننا نذهب إلى ماهو أبعد من ذلك؛ إن القوانين الوجودية هي شرط الحرية، لأن جوهر الحرية هو العقل. فكل من يحترم املاءات عقله فهو حر. ولا شك أن الكون كله قائم على قوانين ومعادلات رياضية وعلمية معقولة، وهو ما يعكس التطابق المدهش بين قوانين العقل وقوانين الوجود، تماما كما يكشف عن ذلك تقدم العلوم.

الفصل الثامن

الدّين ومسألة القيادة

النبوة والإمامة



ماهي وظيفة الإنسان في هذا الوجود؟ وهل من المعقول أن يكون الإنسان بلا مسؤولية ولا تكليف؛ يعيش ويأكل ويشرب ويلهو ثم يأكله الموت؟ وإذا كان الإنسان يمتاز عن سائر المخلوقات بالعقل، فما هو عن سر ذلك؟ وهل يمكن أن يعطى الإنسان هذا العقل عبثا؟

لا شك أن الواجب لا يمكن أن نفترض في حقه العبث، وإلا لأهلكت الفوضى العالم. فنحن نرى كيف أن النظام هو الذي يسود الكون، وكيف أن كل شيء، تقريبا، مسخر من أجل الإنسان. غير أن الإنسان لا يمكنه أن يخلق النظام التشريعي المناسب له والمنجسم مع النظام الكوني. فطاقاته، رغم أهميتها، لا تسمح له بذلك. والدليل يأتي من الواقع التاريخي. فرغم كل المنظومات التشريعية والأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي اخترعها الإنسان لتنظيم حياته والقضاء على الجهل والمرض والفقر إلا أن النتيجة بقيت في النهاية قريبة من الصفر. فنحن نرى اليوم كيف تجتاح الحروب العالم وكيف يعاني أغلب الناس الفقر والمرض والجهل..

والأهم من ذلك يحتاج الإنسان إلى الرؤية الكونية الصائبة والإيمان الصحيح والنظام العبادي السليم الذي يحقق له الارتباط الصحيح بالله، والتوازن الروحي المنشود. وهذا ما برهن الإنسان عن عجزه على الوصول إليه بقدراته الذاتية. وهنا تطرح مسألة النبوة.

النبوة والرسالة

يحتاج الإنسان إلى الهداية والارشاد بسبب نقص علومه ومعارفه وجهله بالطريق المؤدي إلى خلاصه. وهنا تطرح النبوة والرسالة باعتبارهما

الوسيلة التي تقدم للإنسان تلك الهداية التي يبحث عنها. وهناك فارقان مهمان بين الاثنين:

١- النبوة مأخوذة من النبأ. فهي خبر من الله من خلال الوحي إلى من اختاره الله من عباده لتلقي ذلك. والنبي هو من يتلقى الوحي. وهو يفعل ذلك من خلال الرؤيا في منامه وسماع الصوت في اليقظة، لكنه لا يعاين الملك جبريل. أما الرسول فإنه يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين الملك. النبي والرسول يشتركان، على هذا الأساس، في تلقي الوحي لكنهما يختلفان جزئيا في كيفية ذلك. فإذا كان الرسول يعاين الملك ولا يكتفي بالرؤية في المنام وسماع الصوت في اليقظة، فإن النبي يكتفي بذلك ولا يعاين الملك. وهذا يعني أن النبوة والرسالة مقامان ورتبتان. لكن الرسالة رتبة فوق النبوة. والرسل نوعان. فهناك، أولا، أولوا العزم أصحاب الرسالات. وهم خمسة. وهناك الرّسل التابعين لهم.

٢ - والمعنى الثاني هو أن النبوة علم ومعرفة تحصل من خلال الوحي. أما الرسالة فهي تجسيد للوحي وتبليغ له إلى الناس. وهنا قد يكون النبي مرسلا، بالمعنى اللغوي، كما يرسل الرسول إلى قوم من الأقوام. لكن الرسول حين يرسل إلى مجموعة من الناس، فإن الرسالة التي كلف بتبليغها إما أن تكون قد نزلت عليه هو، كما هي حالة أولي العزم من الرسل وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ص)، أو أن يكون النبي مبلغا لرسالة أحد الرسل من أولي العزم ممن سبقه أو ممن هو معاصر له كما هي حالة لوط الذي كان رسولا ولكن رسالته كانت هي نفسها رسالة إبراهيم. فالرسل ليسوا جميعا في مرتبة واحدة. بل لدينا أولو العزم ومحمد (ص) هو

أفضلهم جميعا. وأولو هم اصحاب الرسالات. وهذا يعني أن هناك رسلا أقل مرتبة مثل يونس الذي كان رسولا، وأرسل إلى أهل نينوى شمال العراق اليوم: "وإن يونس لمن المرسلين"[1]، "وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون"[2]. فهو نبي ورسول. ولكنه لم يكن صاحب رسالة مستقلة مثل أولي العزم.

إن هذا يعني أن الوحي هو تواصل بين ذاتين هما النبي أو الرسول والمَلَك. فالمَلَك يلقي والنبي يتلقَّى. وبذلك يختلف الوحي عن الإلهام والحدس والشعور الباطني لأن الوحي خطاب وكلام، بينما الإلهام شعور. والوحي كما يكون في اليقظة يكون أيضا في المنام، ورؤيا إبراهيم بخصوص ذبح ابنه دليل على أن الوحي يمكن أن يكون من خلال الرؤيا. فالمَلَك كما يحدث النبي في اليقظة يمكن أن يحدثه في المنام[3]. بل إن الرؤيا الصادقة، في ذاتها، جزء من النبوة.

وهذا التعريف للوحي على أنه تواصل بين النبي والملك يقطع الطريق على المشكّكين في النبوة من الذين يرون فيه حالات مرضية

[1] الصافات: ١٣٩.

[2] الصافات: ١٤٧.

[3] يتهم سعيد رضان البوطي كل من يقدم تعريفا مختلفا عن تعريفه للوحي بأنه ملحد وعدو للإسلام. وهذا منطق يشير إلى دغمائية مفرطة. كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٧، ص١٨٤.

كالصرع أو حديث النفس أو الهذيان[1]..

الحاجة إلى النبوة

قد يطرح سؤال عن مدى احتياج الإنسان إلى الوحي والنبوة. فهذا الإنسان الذي يمتلك العقل، يستطيع من خلاله أن يضع لنفسه النظام الذي يشاء وبواسطته يمكن اكتشاف أسرار الوجود واختراع التكنولوجيا وتدبير الحياة.

إن هذا صحيح إلى حد كبير. فالإنسان استطاع أن يبني لنفسه أنظمته الفلسفية والسياسية والاقتصادية وتمكن من صياغة القوانين والتشريعات التي تنظم حياته. غير أن السؤال يبقى مطروحا حول قدرة العقل الإنساني على فعل الصواب دائما. لقد اخترع الإنسان حتى الآن الكثير من الأنظمة السياسية والاقتصادية التي حكمت لآلاف السنين واخترع الكثير من التكنولوجيات. غير أن حياته لم تستقم. وبقي يعاني الفقر والجهل والمرض.. ولم تتوقف الحروب بين الناس. إن هذا يعني أن الأنظمة التي وضعها الإنسان خاطئة وعاجزة عن حل مشاكله وتحقيق آماله.

وفي المقابل لم يحكم الأنبياء إلا في فترات قصيرة لا تعد في حساب التاريخ. ورغم قصر تلك الفترات إلا أنهم استطاعوا أن يحققوا

[1] المعروف علميا أن المصروع لا يتذكر شيئا من هذيانه. وهذا يعني تهافت اعتبار الوحي نوعا من الصرع.. وقد ناقشنا كل تلك التفسيرات لظاهرة الوحي في كتابنا: تكوين النص القرآني، الوصل الثاني: مفهوم الوحي.

للإنسانية ما لم تستطع أن تحققه لها الأنظمة الوضعية. ولو أتيح للأنبياء أن يحكموا كما حكم غيرهم لكانت للتاريخ قصة أخرى[1].

وإذا كان الإنسان عاجزا عن إيجاد النظام الحياتي الشامل الذي ينقذه ويحقق له أهدافه، كما أكدت التجارب التاريخية، فإنه من البديهي أن يتدخل الله من أجل تقديم الأنظمة العقدية والتشريعية والأخلاقية التي تحقق للإنسانية خلاصها.

إننا اذا سلمنا أن للكون خالقا ثم رفضنا تدخله من أجل هداية الإنسان الذي يحتاج عقله إلى النور، الذي يضيء له الطريق، فإن ذلك لن يكون إلا ضربا من القصور الفكري. إن مثل هذه الطريقة في التفكير تفصل الإنسان عن الخالق وتحرمه من رحمته ولطفه وهدايته.

والوحي هو الوسيلة لتلقي الهداية الإلهية. فالأنبياء هم المكلفون بإيصال رسالة الله إلى الناس. لقد أرسل الله أنبياءه ورسله مبشرين ومنذرين. وهذه الرسالة تتضمن رؤية وجودية ونظاما للحياة. إنها تتحدث عن الخالق والخلق والمبدأ والمصير. وتطرح طريقة عبادية وأنظمة سياسية واقتصادية واجتماعية للحياة.

موضوعية الرسالة

لا يمكن إنكار حقيقة أن الإنسان لديه وظيفة في هذا العالم وهو مكلف بمجموعة من التكاليف تمثل مسؤوليته في هذا العالم. غير أن الله

[1] "ولو أن أهل القرى آمنوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون". الأعراف، ٩٦.

ترك للإنسان حرية الاستجابة لأوامره من الناحية التكوينية، واعدا المؤمنين المطيعين بجزيل الثواب والجاحدين والفاسقين بسوء المآل. فالإنسان حر لكنه مسؤول عن أعماله أمام الله. وهذا في الحقيقة ما أكد عليه القرآن: "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون، فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم"[1]، "وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين، لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين"[2]. "قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنّكم ليوم القيامة لا ريب فيه"[3].

إن الدين الكامل، بوصفه خلاصة الأديان التوحيدية، يزعم لنفسه القدرة على تحقيق العدالة والحرية والرفاهية لكل الناس. فهو يمتلك أنظمته السياسية والاقتصادية والتشريعية والأخلاقية الكفيلة بتحقيق ذلك. ومن ناحية أخرى، فإن الأنبياء كانوا دائما هم المعلمين للبشرية. فهم من جاء بفكرة القوانين، وهم من طرح قيم العدالة والحرية والكرامة، وهم من علم الناس الأخلاق. ونحن نعرف أن الإنسان الأول آدم (ع) هو من علم أولاده وأحفاده اللغة وأسماء الأشياء. وهو من علمهم الصيد والزراعة. والأمر نفسه ينطبق على بقية الأنبياء الذين علموا الناس القراءة والكتابة والحساب والصناعات.. والأهم من ذلك كله كان الأنبياء دائما هداة البشرية إلى الحقائق الوجودية الكبرى في التوحيد والمبدأ والمعاد.. وهذا كله يعني أن

[1] المؤمنون: ١١٥- ١١٦.

[2] الأنبياء: ١٦- ١٧.

[3] الأنعام، ١٢.

التقدم الذي نراه اليوم لم يأت من لا شيء ولـم ينطلـق مـن الصـفر، بـل إنـه مدين لجهود الأنبياء وعلومهم.

الإمامة والسياسة

لا يوجد شعب أو أمة ليس له زعماء سياسيين ودينيين. وقد تتوحـد الزعامة في شخص واحد ليكون الزعيم الديني والسياسـي معـا، وقـد تتـوزع تلك الزعامة بين شخصين أو أكثر ليكون أحدها زعيما دينيا والآخـر زعيمـا سياسيا. والإسلام لم يخرج عن هذا التأطير. فهو أيضا حين أسس أمة، جعل لها زعيما. وما يميز الإسـلام هـو توحيـده الزعـامتين الدينيـة والسياسـية فـي شخص واحد هو النبي ص، ثم خلفاؤه واحدا بعد آخر.

ورغم وضوح هذه الحقيقة، إلا أن موضوع الإمامـة شـكل جـدلا لا يزال مستمرا بين التيـارات الفكريـة والمذهبيـة المختلفـة. ففـي حـين اعتبـره الاشاعرة والسلفية والمعتزلة مسألة فرعيـة. رأى فيهـا الشـيعة مسـألة أساسـية ووضعوها ضمن أصول الدين لديهم. والحديث عن مسألة الإمامة لا يطـرح بسبب ارتباطها بمسائل العقيدة والعبادة، ولكن لأن الإمامة مسألة أساسية في تحديد رؤيـة الـدين مـن المسـألة السياسـية. إن الشـيعة عنـدما يجعلـون مـن الإمامة أصلا من أصول الدين، فإنهم بذلك يجعلون مـن السياسـة جـزءً مـن الدين، أمـا الاشـاعرة والمعتزلـة، فـإنهم عنـدما يعتبرونهـا مـن فروعـه فـإنهم ينظّرون بذلك للدولة العلمانية أي الدولة التي تنفصل فيها الزعامتين الدينيـة والسياسية ولا يحكمها الدين في قوانينها وقيمها وأخلاقياتها.

غير أن العلمانية بدورها ليست منفصلة عن الرؤية الكونية التي أنتجتها. فهي في النهاية تعكس رؤية لا تؤمن بالإله من الأساس، أو أنها تؤمن به ولكنها تتدعي أنه لا يتدخل في حياة الإنسان. وهذا يعيدنا إلى القول إن المسألة السياسية ليست، في الحقيقة، هامشية بل إنها أساسية في كل منظومة عقدية أو فكرية، ولكن تهميشها داخل أية منظومة ليس إلا تمهيدا لإقصاء تلك المنظومة واستبدالها. فقد تم اختراع ايديولوجيات جديدة في الغرب أخذت مكان الدين أو إنها اعتبرت دينا جديدا. ولأجل ذلك كان القرآن يتحدث كثيرا عن الإمامة والولاية والحكم. وكان يؤكد أنها هي التي تهدي أو تضل[1].

والإمامة، في القرآن، لا تعني فقط مسألة القيادة السياسية والدينية بل إنها أوسع من ذلك بكثير. إنها علم وأخلاق وقيم، لأن القيادة الناجحة تحتاج إلى ذلك كله. فالإمام الحقيقي هو ذلك الإنسان الكامل المتعدد المواهب والقدرات والخالي من العيوب والزّلاّت. ومن الواضح أن هذا الأر لا يتوفر الا في الانبياء والأوصياء. فالقرآن يميز بين الإمام الحقيقي والأمام المزوَّر، وهو يعتبر الإمام المزوّر إمام ضلال ولا يمكنه إلا أن يقود الناس

[1] يتحدث القرآن عن نوعين من الأئمة: أئمة هدى وأئمة كفر فيقول: "يوم ندعو كل أناس بإمامهم فمن أوتي كتابه بيمينه فأولئك يقرؤون كتابهم ولا يظلمون فتيلا". الإسراء، ٧١. "وإن نكثوا أيْمانهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكُفر إنه لا أيْمان لهم لعلهم ينتهون". التوبة، ١٢. "وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا اليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين". الأنبياء، ٧٣. وهذا يعني أن لكل منظومة عقدية أئمتها الذين هم أولى الناس بتطبيقها بينهم.

إلى الفساد والانحراف النظري والعملي، لكنه يؤكد أن الإمام الحق هو الإنسان الكامل الذي أراد له الله أن يكون القائد للناس والقدوة لأنه وحده من يهديهم سُبل الرشاد ووحده القادر على تقديم الإجابات والحلول والأسوة لكل ما يطلبونه.

ولأجل ذلك كان كثير من الأنبياء والرّسل أئمة. لا يحملون رسالة إلهية فحسب، وإنما يمتلكون أيضا خصائص القيادة والقدوة التي تمكنهم من أن يطرحوا أنفسهم قادة وحكّاما على الناس. وهذا المعنى واضح في آيات قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة. وهو أيضا واقع تاريخي في مثال داوود وسليمان ومحمد(ص).

إن الإمام، في القرآن، ليس أسطورة ولكنه حقيقة. وكما أنه من الممكن أن يكون إنسانا سيئا وظالما يمكن أيضا أن يكون الإنسان الأَمْيز؛ الكامل والمتفوق في كل القابليات. وفي أحاديث نبوية كثيرة، مثبتة في كتب الحديث السنية والشيعية، لكن الشيعة يتمسكون بها ويحتجون بمضامينها، يتحدث النبي عن إثنى عشر إماما من بعده[1]. لكن حقيقة النبي

[1] في كتب السنة: عن جابر بن سمرة سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "يكون اثنا عشر أميرا فقال كلمة لم أسمعها فقال أبي إنه قال كلهم من قريش". صحيح البخاري الحديث رقم ٦٧٩٦. وفي صحيح مسلم: عن جابر بن سرة قال: "دخلت مع أبي على النبي صلى الله عليه وسلم فسمعته يقول إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة قال ثم تكلم بكلام خفي علي قال فقلت لأبي ما قال قال كلهم من قريش". صحيح مسلم، الحديث رقم ١٨٢١. وروى احمد قال حدثنا حسن بن موسى حدثنا حماد بن زيد عن المجالد عن الشعبي عن مسروق قال: "كنا جلوسا عند عبد الله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن فقال له رجل يا أبا عبد الرحمن هل سألتم رسول الله صلى الله عليه وسلم كم تملك هذه الأمة من خليفة فقال

الإمام أو الوصي الإمام لم تكن مفهومة لدى أغلب الناس. والذين كانوا يعرفون قيمة الامام، من أصحاب المصالح أو الطموحات السياسية، كانوا يحاربونه.

كان النبي محمد (ص) رسولا وإماما، وكان من مهامه قيادة الناس وصناعة الإنسان. وقد بذل جهودا كبيرة لفعل ذلك. وكان لا بد أن يكون خليفته في مستوى المهام التي كان يؤديها سواء كانت تعليمية أو تثقيفية أو تربوية أو قيادية.

عبد الله بن مسعود ما سألني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك ثم قال نعم ولقد سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اثنا عشر كعدة نقباء بني إسرائيل". مسند أحمد حديث رقم ٣٧٧٢. وفي نص اخر: "يكون لهذه الامة اثنا عشر قيّماً لا يضرّهم من خذلهم كلّهم من قريش". منتخب الكنز، ٥: ٣١٢. وكنز العمال ١٣: ٢٧.

وفي كتب الشيعة: "لا يزال أمر أمتي ظاهرا حتى يمضي اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش". الصدوق، الأمالي، ص ٣٨٧ – ٣٨٨.

في حديث اخر قال: "أتيت النبي صلى الله عليه وآله فسمعته يقول: إن هذا الأمر لن ينقضي حتى يملك اثنا عشر خليفة كلهم، فقال كلمة خفية لم أفهمها فقلت لأبي: ما قال؟ فقال: قال عليه السلام: كلهم من قريش". الخصال للصدوق، ص ٤٧. وفي نص آخر: حدثنا أحمد بن الحسن القطان قال: حدثنا عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: حدثنا العلاء بن سالم، قال: حدثنا يزيد بن هارون، قال: أخبرنا شريك، عن سماك، وعبد الله بن عمير، وحصين بن عبد الرحمن قالوا: سمعنا جابر بن سمرة يقول: «دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله مع أبي فقال: لا تزال هذه الأمة صالحا أمرها ظاهرة على عدوها حتى يمضي اثنا عشر ملكا – أو قال: اثنا عشر خليفة – ثم قال: كلمة خفيت علي فسألت أبي فقال: قال: كلهم من قريش". الصدوق، الخصال، ص ٤٧٣...

الفصل التاسع

ما بعد الموت.. والحياة الأخرى

يموت الإنسان بعد حياة قد تطول وقد تقصر. والسؤال الذي طرحته الفلسفات المختلفة وأجابت عليه الأديان هو: ما مصير الإنسان بعد الموت؟ لكن قبل ذلك لا بد من التساؤل عن ماهية الموت. وهل ينتهي كل شيء كما يقول الماديون؟ ام هل يتقمص الروح جسدا اخر سواء كان جسد إنسان او حيوان كما تقول بعض الأديان والفلاسفة؟ أم هل أن هناك بعث للأجساد والأرواح وحساب ثم ثواب وعقاب كما تقول أديان الوحي؟

معنى الموت

الموت موضوع شائك وصعب لم يعرف أكثر من تناوله كيف يلج إليه ولا كيف يخرج منه. وهو موضوع مزعج وكريه لأكثر الناس. لكنه موضوع عادي بالنسبة للمؤمنين والذين لا يخافون شيئا بعد الموت لاطمئنانهم إلى رحمة الله الذي يؤمنون به.

والموت قضية كلّية، أي أن جميع البشر ميّتون لا محالة. وليس هناك تمييز بين أنبياء وعامة أو أخيار وأشرار أو علماء وجهال أو عرب وعجم أو رجال ونساء أو صغار وكبار..

والمفارقة في الموت أنه أكثر الأشياء يقينية، ولكنه في الوقت نفسه أكثر الأشياء موضوعا للشك. وربما كان سبب ذلك الشعور الداخلي لدى الأنسان أنه كائن خالد، أي أنه خلق ليكون خالدا. إنه حق أشبه بالباطل. يعرف الإنسان أنه سيموت في النهاية لكنه لا يدري متى وكيف؟ قلة هم الذين يحدسون ذلك. ومع ذلك يوجد شيء في داخلنا يحدّثنا عن الخلود.

ويرتبط الموت بالحرية على نحو ما. فلا توجد حرية إلا بوجود حياة ومسؤولية. والمسؤولية تتحقق بعد الموت. وربما دخل الموت عقل الإنسان بعد خروج آدم من الجنة كما تروي أديان الوحي. فما فعله آدم في الجنة وأدى إلى خروجه منها هو ممارسة لحريته التي تحمل مسؤولية تبعاتها. لكن الموت ليس نهاية مطلقة، بل هو فقط نهاية الحياة الدنيا. فهناك حياة أخرى بعد الموت كما تقرر الأديان.

والموت يختزن مفهوم الحياة التي بدأت من عدم. لأن هذه الحياة سابقة للموت ولولا الحياة لما وجد الموت. لكن الموت ليس عدما وهو لذلك ليس نهاية للشخص، بحسب الأديان، وخاصة منها أديان الوحي. فالشخص باق، لأن مقوماته التي أدمجت في روحه باقية. ولا شك أن الإنسان كلما ارتقى في وعيه طرح أمامه سؤال الموت بقوة أكبر. ولذلك لا يطرح الناس البسطاء سؤال الموت وربما لا يدركون حقيقته.

ومع ذلك يحب الإنسان الحياة ويخشى الموت. وسواء كان مؤمنا أو ملحدا، فإنه يخشى ما بعد الموت. إنه يصدق في قرارة نفسه أنه مسؤول على أعماله. غير أننا بلا شك، لا نجد مؤمنا راسخا يخشى الموت. بل ربما يطلبه. وهذا ما يفسر طلب الشهادة أو الموت في سبيل الله أو في سبيل ما يؤمن به.

من الواضح أن المادة، حتى تصدر عنها الحركة، تحتاج إلى محرك خارجي أو داخلي. فالحجر مثلا لا يتحرك حتى يحركه جسم خارجي. لكن الحيوان والإنسان يتحرك دون حاجة إلى جسم خارجي. لأن لديه محركا داخليا. وعندما يموت يصبح مثل الجماد عاجزا عن الحركة الذاتية.

والمحرك الداخلي للإنسان أو الحيوان هو ما تسميه الأديان وكذلك الفلاسفة النفس أو الروح.

والموت من الحقائق البديهية التي لا خلاف حولها لأنها من الأشياء التي لا تحتاج إلى دليل. لكن الفلاسفة والعلماء اختلفوا في فهم سر الموت وماهيته. وهل هو شيء وجودي أم عدمي؟

إننا إذا فهمنا الإنسان كائنا مركبا من جسد وروح، وعرفنا الموت على أنه مفارقة الروح للجسد، فإنه بذلك، يصبح شيئا وجوديا. فالروح عند الموت ينفصل عن الجسد وينتقل إلى عالم آخر هو عالم البرزخ أين يتصل بجسد برزخي مثالي كما تقول أديان الوحي. فالجسد، عندما يكون مؤتلفا مع الروح، يتحرك، ودماغه يفكر، وجوارحه تحس، وشهوته تتفاعل.. أما عندما تفارقه الروح، فإنه يتحول إلى جثة هامدة لا حياة فيها ولا شهوة لها ولا عقل..

النفس عند الفلاسفة الغربيين

ذهب ديمقريطس[1] إلى أن النفس مادية تتكون من ذرات، وهي نوع من النار والحرارة[1]. وقال فيتاغوراس إن النفس ليست مادية وإنما هي

[1] ديمقريطس أو ديمقراط اشتهر بالفيلسوف الضاحك. وهو فيلسوف يوناني ولد في أبديرة، تراقيا (٤٦٠ ق.م – ٣٧٠ ق.م). كان أحد الفلاسفة المؤثرين في عصر ماقبل سقراط وكان تلميذا للفيلسوف ليوكيبوس، الذي صاغ النظرية الذرية للكون. ورث من والده أموال طائلة واستنفذ أمواله في الرحلات التي كان مولعا بها وزار مصر وتعلم الرياضيات من الكهنة

القوة التي تحرك المادة. واعتبر أن النفس خالدة وأزلية لأنها جوهر مختلف عن البدن لها وجود سابق عليه. وهو ما ذهب إليه أيضا أفلاطون[2] الذي اعتبر الروح أساسا لكينونة الإنسان وسببا لحركته، فهي ذاتية الحركة وكل ما كان ذاتي الحركة ومصدر لها خالد لا يخضع للفساد. والروح عنده تتكون من ٣ قوى أو ملكات متناغمة هي العقل والنفس والرغبة. والنفس يريد بها افلاطون عواطف الانسان ومشاعره. أما الرغبة هي الحاجات الجسدية. ويقدم أفلاطون مثال العربة التي يقودها حصانان. والسائق هو العقل الذي يحفظ التوازن بين الحصانين أحدها خَيِّر والآخر شرِّير وهما النفس والرغبة[3]..

أما أرسطو[4] فاعتبر محورا للوجود للوجود، ولكنه لم ير لها وجودا

المصريين، ثم ذهب إلى بلاد فارس ثم إلى الهند وحاور الفلاسفة العراة فيها ثم عاد إلى أثينا وقابل سقراط وتعرف عليه.

[1] أرسطو، في النفس، ترجمة: د. أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط١، بيروت، ١٩٤٩، ص٩.

[2] أفلاطون (ق.م – ٣٤٧ ق.م). هو ارستوكليس بن ارستون، فيلسوف يوناني كلاسيكي، رياضياتي، كاتب عدد من الحوارات الفلسفية، ويعتبر مؤسس لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، معلمه سقراط وتلميذه أرسطو. وضع أفلاطون الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم. كان تلميذاً لسقراط، وتأثر بأفكاره كما تأثر بإعدامه الظالم.

[3] شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، بيروت، ط١، ١٩٦٨، ص١٠٥.

[4] أَرِسْطُو(٣٨٤ ق.م – ٣٢٢ ق.م) أو أَرِسْطُوطَالِيس أو أرسطاطاليس. فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، وواحد من عظماء المفكرين، تغطي كتاباته مجالات عدة، منها الفيزياء والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات

مستقلا عن الجسد أو شيئا مجردا يسكن الجسد وهو لذلك اعتبرها مرادفا للكينونة واستخدم أرسطو مثال السكين لتوضح فكرته فقال: إذا إفترضنا إن للسكين روحا فإن عملية القطع هي الروح. وهذا يعني أن غرض السكين أو وظيفته هو روحه، وهو ما يعني أن روح السكين تفنى بفناء السكين ذاته. وهذا يعني، عند أرسطو، أن الروح ليس شيئا خالدا بل إنه ينعدم مع فناء الجسد[1].

اعتبر أرسطو الروح الجسد مكونين جوهريين للكائن البشري ولم يحاول المفاضلة بينهما، فوجود الإنسان لا يمكن أن يتحقق وماهيته لا يمكن أن تكتمل إلا بهما معا. وقد ردّ على الزعم الأفلاطوني بقوله: "يحسن تجنب القول أن النفس تتعلم أو تفكر، بل قل إن الإنسان هو الذي يفعل ذلك بفضل ما به من نفس"[2].

وهذه النفس ليست إلا صورة للجسد وأداة لأداء وظائفه بما أنها تمثل مجموعة من الاستعدادات مثل الحياة والشهوة والتفكير. وقد صنف أرسطو ثنائية الجسد والروح في إطار زوج أنطولوجي هما: الهيولاي والصورة اللذان لا يمكن الفصل بينهما ولا استقلال لأحدهما على الآخر. فهما معا وجهان لعملة واحدة غير قابلة للانشطار أو التجزيء. فلا سبق إذن

والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو واحد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية.

[1] أرسطو، في النفس، م.س، ص٣٧.

[2] زيدان محمود فهمي، في النفس والجسد: بحث في الفلسفة المعاصرة، دار النهضة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢١.

للروح ولا تأخر للجسد بما أن الهيولاي والصورة متلازمتان في الكينونة، والقدم تبعا لذلك[1].

وعندما جاء رينيه ديكارت رفض تصور أرسطو الذي اعتبر النفس صورة للجسد وقال إنهما جوهران متمايزان رغم أنهما متحدان. وأكد أن النفس لا تفسد بفساد الجسد. وفي آخر حياته كتب كتابا بعنوان "مشاعر الروح" قال فيه إن الروح تقع في منطقة محددة أسفل الدماغ هي الغدة الصنوبرية.

أما إيمانويل كانط فقد اعتبر الروح من مسلمات العقل العملي لأن الميتافيزيقا لا يمكن لعقل النظري البرهنة عليها. وقال إن رغبة العقل في تفسير كل شيء على أساس عملي وتكوين رؤية شمولية لطريقة تفكير الإنسان هو الذي دفعه إلى محاولة فهم ماهية الروح.

وموقف كانط، المتوسط بين تيارين أحدهما مؤمن بالميتافيزيقا والآخر رافض لها، سيكون منعرجا لانتصار النزعة الوضعية في الفلسفة الغربية التي ستعتبر الموضوعات الميتافيزيقة بلا معنى. بل إن هذه الوضعية التي هاجمت الميتافيزيقا، كانت في الحقيقة وعمقها تهاجم العقل الذي هو قوة نفسية أو روحية. وهذا ما عكسته فلسفة هيوم الحسية التي رفضت العقل ومبادئه، والذي قال عنه كانط نفسه أنه أيقظه من سباته.

[1] أرسطو، في النفس، م.س، ص٣٧.

النفس عند فلاسفة العربية

يُعتبر ابن سينا[1] أكثر الفلاسفة العرب توسعًا فى مبحث النفس. قسّم النفس إلي ثلاثة أقسام: نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس إنسانية، ولكل نفس من هذه النفوس وظيفة خاصة، وهو يُعرِّف النفس الإنسانية بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"[2]. وبرهن ابن سينا على وجود النفس بعدة براهين، مثل برهان الوعى بالذات، وبرهان الرجل الطائر، وبرهان الاستمرار، والبرهان الطبيعي، وبرهان وحدة النفس. وبهذه البراهين فاق الشيخ الرئيس الفلاسفة فى بحثهم لمسألة النفس، وتميّز بها.

والنفس عند ابن سينا أكثر كمالاً من الجسد فهى ليست مادية، ولا تموت بموت البدن، وليست متعلّقة به، فالنفس جوهر روحي قائم بذاته، مختلف عن الموجودات المادية وهو يقول إن "من مات قامت قيامته"، وإن

---

[1] ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم وطبيب مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية أفشنة بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حالياً) من أب من مدينة بلخ (في أفغانستان حالياً) وأم قروية. ولد سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠م) وتوفي في همدان (في إيران حاليا) سنة ٤٢٧ هـ (١٠٣٧م). عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث في العصور الوسطى. وقد ألّف ٢٠٠ كتابا في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب.

[2] من الواضح ان هذا التعريف لا يشمل كل قوى النفس بل ينطبق فقط على أحد قواها وهو العقل. فقد قسّم النفس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية. والنفس الإنسانية ذات قوى متعددة مثل المولدة والنامية والغاذية والعاقلة، توجد كلها في الإنسان.

″اللذة والعذاب يوم القيامة تكون للنفس وليس للجسد″، فالإنسان يوم القيامة يبعث بنفسه، وليس بجسده، واللّذة تكون عندها سرمدية والألم أيضًا سرمدي. ويستعيد ابن سينا التصور الأفلاطوني حو أسبقية وجود الروح في عالم الملكوت وهبوطها احقا بعد خلق الجسد لتتعلق به مكرهة حيث يقول فى قصيدته العينية:

هبطت عليك من المكان الأرفع ورقــاء ذات تعــزُّزٍ وتمنــعِ

محجوبة عن كلِّ مقلـــة ناظِـر وهي التي سفــرت ولم تتبرقعِ

وصلت على كرهٍ إليـك وربمـا كرهت فراقك وهي ذات توجُّع

وقد اتفق الغزالي مع ابن سينا فى الكثير من هذه النتائج. فهو يقبل أغلب براهينه التي وشرحها فى كتابه ″معارج القدس فى مدارج معرفة النفس″، واتفق معه كذلك فى تعريف النفس، بل يكاد يكون هو ذات التعريف، كما اتفق معه في أن النفس حادثة، وأن في الآخرة توجد أنواع من اللذات أعظم من اللذة الحسية، وهو أيضًا لا ينكر بقاء النفس عند موت الجسد.

لكن الغزالي خالف ابن سينا فى مسائل أخرى، مثل إنكاره حشر الأجساد يوم القيامة، وإنكار اللذة الجسمانية فى الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية فى النار، وإنكار وجود الجنة والنار أيضا؛ كما وُصفتا فى القرآن الكريم، وأنكر عليه أيضا اعتماده تأويلات رمزية لبعض المسائل الدينية، بدعوى مخالفة هذه المسائل للعقل.

مادية الروح وخلودها

يرى الفلاسفة والمتكلمون، في معظمهم، كما اتضح، أن النفس أو الروح جوهر مجرد[1]، غير أن التجريد لا معنى له هنا. والصحيح أن الروح مادية أيضا. ولكنها مادة لطيفة. وتنتمي الروح إلى عالم الملكوت، الذي يسمى أيضا عالم الأمر. وهي موجودة في الحيونات جميعا ومنها الإنسان. وهي جسم لطيف ليس ممتزجا بالبدن بل يحيط به في شكل كِلل وقِباب[2]. والروح يسمى بهذا الإسم عندما يكون منفصلا عن الجسد ويسمى نفسا عندما يتصل به.

غير أنه، بالنسبة لنا، لا يمكن للروح أن يكون مجردا لأن المجرد بسيط وقديم وهذه صفات الخالق فحسب. والأرواح قبل حلولها في الأبدان، كانت في عالم الملكوت، وهو نفسه عالم الأمر الذي أشار إليه القرآن الكريم: "قل الروح من أمر ربي"[3]. وتقول نصوص إسلامية إن الروح أُنزلت إلى العالم الدنيوي لأنها لو تركت هناك نزَع أكثرها إلى ادعاء الربوبية[4].

[1] العلامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد، ص١٣٤. الرازي، الأربعون في أصول الدين، ص٢٦٤.

[2] محمدي ريشهري، ميزان الحكمة، ج٢، مادة الروح، باب، ١٥٦٠ - ١٠٦١.

[3] الإسراء، ٨٥.

[4] نص الحديث: "الإمام جعفر الصادق لما سأله عبد الله بن الفضل الهاشمي عن علة جعل الأرواح في الأبدان بعد كونها في الملكوت الأعلى قال: "إن الله تبارك علِم أن الأرواح في شرفها وعلوِّها متى تُركت على حالها نزَع أكثرها إلى دعوى الربوبية دونَه عزّ وجل". ميزان الحكمة، م.س، باب ١٥٦١.

والأرواح خمسة أو لنقل إن للروح خمسة قوى هي: روح الحياة وروح الشهوة وروح العقل. وهذه القوى مشتركة بين كل الناس. وينفرد المؤمنون بروح الإيمان، أما النبي والأوصياء فيختصّون بروح القدس[1].

ويحاول بعض المتكلمين الاستدلال على تجرد الروح ولا ماديتها بالقول إنها خالدة. والخلود في رأيهم لا يناسب إلا المجرد والبسيط. لكن هؤلاء المتكلمين أنفسهم يقولون إن الجسد خالد أيضا وأنه يتفكك بعد الموت لكنه يبعث ويخلد في الجنة أو في النار. وهذا يعني أن حجتهم حول تجرد الروح لا معنى لها.

إن الخلود يخص المادة كما يخص الروح. وهذا يقوي القول بأن الروح هي أيضا مادية رغم أنها مادة لطيفة تدرك من خلال آثارها ولا ترى[2]. فكَوْن الروح مادية لا يلغي خلودها. والماديون الذين ينكرون الروح

---

[1] م.ن، باب ١٥٦٣.

[2] لاحظ الروايات التالية:

- عن الإمام جعفر الصادق ع: "إن الأرواح لا تمازج البدن ولا تواكله. وإنما هي كلل للبدن تحيط به".

-عنه ع: "الروح جسم رقيق قد ألبس قالبا كثيفا". وهذا تأكيد أن الروح جسم لطيف ورقيق ألبس قالبا كثيفا وهو البدن.

- عنه ع لما سأله زنديق: "فأخبرني عن الروح أغير الدم؟ قال ع: الروح على ما وصفت لك مادته من الدم. ومن الدم رطوبة الجسم وصفاء اللون... فإذا جمد الدم فارق الروح البدن".

- الامام علي ع في قوله تعالى: "والسابقون السابقون أولئك المقربون"، قال: ... إنهم أنبياء مرسلون وغير مرسلين جعل الله فيهم خمسة أرواح: روح القدس وروح الايمان وروح القوة وروح الشهوة وروح البدن".

- الامام الباقر لجابر لما سأله عن علم العالم (الإمام): "إن في الأنبياء والأوصياء خمسة أرواح: روح القدس وروح الإيمان وروح الحياة وروح القوة وروح الشهوة. فبروح القدس يا جابر عرفوا ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى.. ثم قال يا جابر إن هذه الارواح يصيبها الحدثان إلا هذه الروح فإنها لا تلهو ولا تلعب".

- عن أبي عبد الله ع: "يا مفضل!.... إذا قبض النبي صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس فصار الإمام، وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يزهو والأربعة الأرواح تنام وتغفل وتزهو وتلهو. وروح القدس كان يرى به".

-عن أبي بصير قال: "سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل: (يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي) قال: خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل، كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله وهو مع الأئمة، وهو من الملكوت".

-عن أبي حمزة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العلم، أهو علم يتعلمه العالم من أفواه الرجال أم في الكتاب عندكم تقرؤنه. فتعلمون منه؟ قال: الأمر أعظم من ذلك وأوجب، أما سمعت قول الله عزوجل: (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان) ثم قال: أي شئ يقول أصحابكم في هذه الآية، أيقرون أنه كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الايمان؟ فقلت: لا أدري - جعلت فداك - ما يقولون؟ فقال [لي]: بلى قد كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الايمان حتى بعث الله تعالى الروح التي ذكر في الكتاب، فلما أوحاها إليه علم بها العلم والفهم، وهي الروح التي يعطيها الله تعالى من شاء، فإذا أعطاها عبدا علمه الفهم.

- سعد الاسكاف قال أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام يسأله عن الروح، أليس هو جبرئيل؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: جبرئيل عليه السلام من الملائكة والروح غير جبرئيل، فكرر ذلك على الرجل فقال له: لقد قلت عظيما من القول، ما أحد يزعم أن الروح غير جبرئيل فقال له: امير المؤمنين (عليه السلام): إنك ضال تروي عن أهل الضلال، يقول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله: (أتى أمر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يشركون، ينزل الملائكة بالروح) والروح غير الملائكة صلوات الله عليهم.

عليهم أن يميزوا بين المادة الكثيفة التي تحس والمادة اللطيفة التي لا تُحَس في العادة. وإذا أمكنهم إنكار وجود الروح لأنها لا ترى فإن عليهم إنكار كل الأشياء التي لا ترى ولا تحس بأي حاسة من الحواس. إن العالم الطبيعي المحسوس لا يفسر شيئا من الوجود بل إنه هو ما يحتاج إلى تفسير.

المعاد في الأديان

تتفق الأديان التوحيدية في فكرة المعاد والجنة والنار. وهذه العقيدة نجدها، أيضا، في بعض الأديان الوثنية. فالبابليون والكلدانيون صوّرُوا مصير الموتى وقالوا إنهم يذهبون إلى مكان مظلم تحت الأرض يسمونه "أرالو" حيث يحاكمهم "آلات" على أعمالهم الدنيوية.

وفي المجوسية، التي آمن بها الفرس الذين جاؤوا بعد البابليين بألف سنة تقريبا، نجد عقيدة المعاد واضحة في التراث الزرادشتي. فالانسان، عندما يموت، تظل روحه ثلاثة أيام وثلاث ليال معلقة إلى جانب الجسم، منعمة بنعيمه أو معذبة بعذابه. وعند فجر اليوم الرابع هناك معبر يتسع أمام الاخيار، لكنه يضيق أمام الاشرار حتى يكون أدق من الشعرة، وأحَدَّ من الشفرة حيث يهوي هؤلاء في جحيم مظلم، وأما الأخيار فيذهبون إلى النور وهناك يستمتعون بالسعادة الأبدية.

- الإمام الكاظم: "إن المرء إذا نام خرجت روحه. فإن روح الحيوان باقية في البدن، فالذي يخرج منه روح العقل".

الكليني، الكافي، باب الروح. وميزان الحكمة، باب الأرواح.

ولدى الإغريق نجد في ملحمة الأوديسا لهوميروس عقيدة الآخرة واضحة على طريقتهم. أما في التراث المصري، فنجد أيام الأسرة الخامسة أي حوالي ٢٦٠٠ ق.م. تفاصيل عن عقيدتهم فيما بعد الموت. يتصورون أن هناك محكمة إلهية يرأسها أوزوريس نفسه ويساعده توت إله الحكمة والعدل وأنوبيس وزير دفن الأموات ودليلهم إلى الآخرة ومساعدين وقضاة آخرين. وعندما تنتهي المحكمة يصدر حكمها إما بالعذاب أو بالثواب، بالجحيم أو النعيم. وكتاب الموتى الذي اكتشف قبل فترة طويلة، وكتب أيام الدولة الوسطى، يلخِّص هذه العقيدة لدى المصريين القدامى. وفي التوابيت المكتشفة في المقابر القديمة، توجد نقوش تصور محكمة ومحاكمة وميزان وصورة أوريس يجلس على عرشه حاملا عصاه وكرباحه ويحيط به ٤٢ قاضيا.

إن هذا يعني أن عقيدة المعاد لا توجد فقط في الأديان التوحيدية، أديان الوحي المحررة، بل توجد أيضا في الأديان السوقية. ويبدو ان وجود عقيدة الآخرة في هذه الأديان هو من بقايا الأديان التوحيدية. فالأديان السوقية ليست، في معظمها، إلا تحريفا لأديان الوحي وهذا التحريف قد يضيق وقد يتسع.

ومن ناحية أخرى، فإن الإنسان يشعر بشكل طبيعي وبديهي بضرورة وجود عالم آخر يحاسب فيه الناس ليأخذ المظلوم حقه والظالم جزاءه وحتى لا تكون هذه الحياة مجرد عبث لا مكان فيها لأية قيمة إنسانية. وإيمان الإنسانية في امتدادها التاريخ بعقيدة المعاد يعكس ذلك

الشعور الوجداني لديها بضرورة وجود ذلك العالم الآخر للحكم بين النـاس ولإنصاف المظلومين من ظالميهم، ومحاسبته كل إنسان على أعماله.

حقيقة المعاد

تختلف الأديان في تحديد حقيقة المعاد، كما يختلف الفلاسفة فـي ذلك. ولأجل ذلك نجدعدة تصورات لمعنى المعاد:

١- عودة الأرواح فحسب إلـى الحيـاة فـي عـالم آخـر. وهو قول أكثر الفلاسفة.

٢- عودة الأجسام والأرواح إلى الحياة في عـالم آخـر. وهو قول اللاهوتيين والمتكلمين.

٣- إنكار المعاد جملـة وتفصـيلا. وهـو قـول الملاحـدة والماديين.

٤- التوقـف فـي المسـألة. وهـو موقـف اللادريـين منـذ جالينوس.

١- المعاد الروحي

ينكر بعض المتكلمين المعاد الروحاني كما ينسـب ذلـك إلـى أبـي الهذيل العلاف مثلا[1]. وإنكارالمعاد الروحي ناتج عن أحد أمرين.

[1] ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت، ج٥، ص٧٤.

أ- رفضهم لمقولة تجرد النفس والقول بماديتها والادعاء أنها ذات البدن وليست شيئا آخر وراءه.

ب- نفي جوهرية النفس وكونها جوهرا قائما بذاته، واعتبارها مجرد عرض من أعراض الجسم يزول بزواله.

وهذا الاتجاه لا ينكرمعاد الأجسام وبعثها، بل يثبت القيامة والحساب.

لا شك، عندي، أن النفس مادية أيضا. لكنها مادة خفيفة ولطيفة تختلف عن مادة الجسم الثقيلة، إذ لا معنى لتجرد النفس لأن المجرد عن المادة هو فقط الذات الإلهية. وكون النفس مادة لطيفة يعني أنها متميزة عن الجسد، وأنها جوهرمستقل وليست مجردعرض له. وهي لذلك باقية، هي وسائر الملكات والقوى التابعة لها مثل العقل والحياة والشهوة.. ويؤكد القرآن، نفسه، أن النفس تفارق الجسد في حالتين. الأولى هي حالة النوم والثانية هي حالة الموت. "الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى إلى أجل مسمى"[1]. فلو كانت النفس عرضا للبدن لانتهت معه ولما كان هناك معنى لإمساكها بشكل مؤقت في حالة النوم أو بشكل دائم في حالة الموت.

إن النفس مختلفة عن البدن وهي جوهر روحي يعطي الإنسان هويته الخاصة والمتميزة عن بقية الهويات الأخرى. ولا يمكن الادعاء أن الإنسان هو هذا الجسد فحسب وإلا كيف يمكن التمييز بين الإنسان الحي

[1] الزمر، ٤٢.

والإنسان الميت؟ وهل يمكن لهذة الكتل اللحمية أن تشكل وحدها الذات الإنسانية الحية والمشتهية والعاقلة والمفكرة والعاطفية..؟ لاشك أن الانسان ليس جسدا فقط، بل إنه روح أيضا. ولأجل ذلك، فإننا عندما نتحدث عن الحق، مثلا، نميز بين حق الجسد وحق الروح. فكما يحتاج الجسد الغذاء والدواء والنظافة والراحة.. تحتاج الروح إلى التأديب والتعليم والتثقيف والعبادة..

إن أيّة نظرة تحاول إهمال البعد الروحي في الإنسان لا يمكنها أبدا أن تفسر الجوانب الأخلاقية والمعرفية والعاطفية في شخصية الإنسان. وهي بهذا المعنى نظرة مبتورة وسطحية لا تدرك من الإنسان إلا ظاهره المادي وتتجاهل القوة التي تحرك الجسد وتحييه وتجعله حاسا وراغبا ومفكرا وشاعرا..

إن واقع التركيب في الذات الإنسانية من جسد وروح شيء بديهي. ولأجل ذلك فإننا كما نجد أطباء وعلماء موضوع عملهم الجسد البشري، نجد أيضا أطباء وعلماء موضوع عملهم النفس الإنسانية.

٢- الموقف اللاأدري

اللادريون هم الذين توقفوا في حكمهم على الذات الإنسانية وهل هي مركبة من جسد وروح ام انها جسد فحسب. وهو موقف يتسم بالشك والحيرة.

وحجة هذا الاتجاه هو عدم تمكنه من معرفة حقيقة النفس وهل هي مزاج ناتج عن تركيب من أخلاط الجسد، أم أنها جوهر مستقل عن

الجسد وباقٍ بعد مفارقته بالموت. وتكفي البرهنة على أن النفس مغايرة للمزاج حتى يتبين أنها جوهر قائم بذاته وأنها تبقى بعد الجسد ولا تفنى ولا تتحلل. إن النفس الناطقة شرط في حصول المزاج. فالمزاج هو نتيجة اجتماع عناصر متضادة ولأجل ذلك فإن النفس توجد قبل ظهور المزاج. فهي شرط وجوده أو هي جزء من ذلك الشرط.

ومن ناحية أخرى، نرى أن مزاج الإنسان يقتضي السكون على الأرض بينما تقتضي النفس الحركة. فهذا التضاد في الآثار يقتضي التضاد في المؤثر. ولو افترضنا أن المزاج أيضا يمكن أن يكون مؤثرا في الحركة أو سببا لها، فإن هذه الحركة تتجه إلى جانب آخر مختلف عن الجانب الذي تتجه إليه الحركة الناتجة عن النفس[١].

٣- إنكار المعاد الجسماني

ينكر كثير من الفلاسفة وبعض المتكلمين المعاد الجسماني. وهم يرون أن ذات الإنسان تتقوم بروحه فحسب، وأن الجسد بعد الموت يفنى وينتهي ولا يمكن إعادته. فالإنسان عندهم هو فقط تلك النفس الناطقة التي يستحيل عليها الفناء. ولأجل ذلك، هم يعتقدون أن المعاد هو فقط عودة الروح إلى عالم العقول والأرواح، أو عالم المثل حيث تمارس هناك سعادتها القصوى.

[١] محمد جعفر شمس الدين، دراسات في العقيدة الإسلامية، م.س، ص٢٤٦.

لكن هذا الكلام لا يستقيم، إذ تبقى النفس في حاجة إلى الجسد من أجل أن تظهر استعداداتها الكامنة. إن العقل يحتاج الى الدماغ، والشهوة تحتاج الى البطن والعضو الجنسي.. والحركة لا بد لها من الأطراف والأعضاء.. إن الجسد والروح ثنائي متناغم لا يستغني أحدهما عن الآخر. ولأجل ذلك، فإن الروح عند الموت تأتلف في عالم البرزخ بجسد آخر يسميه المتكلمون بالجسد البرزخي أو الجسد المثالي الذي يحفظ ملامح الشخص الدنيوية. تأتلف معه إلى حين البعث والنشور.

والمنكرين لعودة الجسد يعتمدون على فكرة استحالة المعدوم، لأن الجسد عندهم يتلاشى وينعدم بعد الموت. غير أن الحقيقة هي أن الجسد لا ينعدم مع الموت، بل إنه فقط يفارق الروح وربما ينقسم أو حتى يتحول إلى تراب. وكل ذلك لا يعني أنه ينعدم. بل إنه ينطبق عليه ما قاله لافوازيه: "لا شيء يضيع وكل شيء يتحول". إن إعادة الجسم ليس خلقه من عدم بل جمع المتفرِّق ولَأْم الممزَّق.

والقول بأن إعادة الأجسام يفترض إعادة زمانها قبل الموت، لا معنى له، لأن إعادة الجسم يعني إعادة مكوناته وأجزاءه والزمن ليس من أجزائه. بل إنه لا يختلف عن حركة الجسد نفسه كما أوضحنا ذلك في كتابنا **المفهوم الفلسفي للوجود**. فلو كان الوقت أو الزمن من المشخصات أو اللوازم لوجود الشخص في الخارج لكان الفرد الإنساني هو غيره في كل لحظة.. وهو أمر لا يقول به أحد.

إعادة الجسد والروح

وهذا هو الرأي المتبقي الذي يمثل إمكانا عقليا تؤكد عليه الأديان التوحيدية بعد استبعاد الآراء التي تتراوح بين نفي المعاد الجسماني ونفي المعاد الروحاني ونفي المعاد بإطلاق. إن عودة الإنسان بجسده الدنيوي للحياة في عالم آخر بعد ائتلاف جسده وروحه من جديد بعد تأليف أجزائه المتفرقة أمر ممكن وهو ليس محالا من الناحية العقلية، ولكنه في أديان الوحي حتمية. فهو مرتبط بمسؤولية الإنسان عن أعماله وضرورة الحساب.

فمن ناحية القدرة الإلهية، تؤكد الأديان التوحيدية، الناقصة والكاملة، أن لا شيء يمنع من عودة الأجسام. أما من ناحية قابلية الأجسام ذاتها، فإن ائتلاف أجزاء الجسم بعد التفرق والتحلل ممكن وجائز. إن الذين ينفون المعاد الجسماني لا يملكون الأدلة العقلية النافية لذلك. وكل ما لديهم هو سوء فهم لمعنى المعاد الذي تصوره بعضهم خلْق من عدم. إذا كان الفلاسفة الذين ينكرون المعاد الجسماني لايمانهم بفكرة الفيض ونفيهم صفة القدرة عن الله ، فإن القرآن الكريم يؤكد مرة بعد أخرى، ليس فقط إمكانية المعاد، وإنما ضرورته. "وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه، وله المثل الأعلى في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم"[1]. وقوله: "إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط"[2]. وقوله:"أفحسبتم أنما خلقانكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون"[1].

---

[1] الروم، ٢٧.

[2] يونس، ٤.

وعالم الخلق الذي تتحدث عنه الآيات، هنا، هو عالم الأجسام، في مقابل عالم الأمر الذي هو عالم الأرواح. وهذا يعني أن الآيات تتحدث عن إرجاع وإعادة الأجسام، وليس فقط الأرواح، من أجل الثواب أو العقاب.

ويؤكد المتكلّمون إن من صفات الله العدل، كما تبين في فصل سابق. ومقتضى العدل محاسبة الناس على أعمالهم بما أنهم أحرار ومسؤولون. إذ لا مجال للحديث عن حياة عبثية لا هدف لها في هذا العالم لأن ذلك يناقض صفة أخرى للذات الإلهية هي الحكمة. إن الإنسان يجب أن يكون مسؤولا عن أعماله، وتلك المسؤولية لابد أن تكون أمام حاكم عادل، ليس في هذه الحياة فحسب، وإنما في حياة أخرى لأننا نرى كيف أن الكثير من المجرمين يموتون دون أن ينالوا جزاءهم. والأمر نفسه بالنسبة لكثير من الخيِّرين الذين لا يكافؤون بما يستحقون في حياتهم.

إن العقل يحكم بضرورة أن تكون هناك حياة أخرى يحاسب فيها الناس على أعمالهم حتى لا تضيع الحقوق. وتلك الحياة الأخرى لابد أن يتجسد فيها الإنسان وتأتلف فيها الروح مرة أخرى مع الجسد. فالثواب والعقاب ماديان أي إنهما يتعلقان بالجسد. ولا بد أن يكون هناك معاد جسدي لأجل ذلك.

لقد خلق الله الإنسان، ولا بد أن يكون ذلك، إما عبثا أو لهدف وغاية. وإذا كان العبث شيء لا يليق بالحكمة الالهية ولا شيء يشير إليه في هذا الكون البديع في صُنْعه، والدقيق في قوانينه حيث أن لكل سبب نتيجة،

[1] المؤمنون، ١١٥.

فإن أعمال الإنسان بدورها لابد أن تكون سببا لنتائج يحصدها الإنسان في عالم آخر يكون فيه الحساب أكثر صرامة حتى لا يضيع حق.

لا ينتهي الوجود بالموت. غير أنه، من ناحية أخرى، يتحدث القرآن عن فناء شامل لكل المخلوقات[١]، ثم إيجادها مرة أخرى على أسس جديدة. فهناك نهاية لهذا الكون يفنى من خلالها كل شيء. ثم تعاد صياغته من جديد وفق ما يريده الخالق، بحسب الدين الكامل.

وهذا المعنى لا ينفيه العلم الحديث الذي يضع عدة احتمالات لنهاية الكون على أساس نظرية الانفجار العظيم. وفي كل الأحوال، فإن نهاية الكون ثم إعادة خلقه من جديد، مسألة ممكنة من الناحية العقلية والمنطقية، فكما خُلق الانسان والحيوان والنبات من مادة بلا حياة، يمكن إعادة الحياة بعد الموت بالطريقة نفسها أو بطريقة أفضل.

[١] "كلٌّ منْ عليها فانٍ. ويبقى وجه ربِّك ذو الجلال والإكرام". الرحمن، ٢٦-٢٧.

المصادر والمراجع باللغة العربية

١- إبراهيم، زكريا: هيغل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، د.ط، مصر، د.ت.

٢- ابن حزم: الفصل في الأهواء والملل والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.

٣- ابن رشد، أبو الوليد:

- تفسير ما بعد الطبيعة، ترجمة وتحقيق: بويج موريس، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠.
- الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١.

٤- ابن عربي، محي الدين:

- تفسير القرآن الكريم، دار اليقظة العربية، بيروت، ط ١: ١٩٦٨.
- فصوص الحكم، تعليق: أبو العلاء عفيفي، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- الفتوحات المكية، تحقيق: د. عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥.

- كتاب المسائل، تحقيق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤.

٥- ابن منظور، لسان العرب: دار لسان العرب، بيروت، ١٩٧٠.

٦- ابو نصر السراج، الطوسي: اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود طه وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٨٩.

٧- أرسطو: في النفس، ترجمة: د. أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط١، بيروت، ١٩٤٩.

٨- اسبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة: جلال سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٤.

٩- الإيجي، عضد الدين: المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧.

١٠- البخاري، محمد بن اسماعيل: صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ

١١- بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦.

١٢- البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٧.

١٣- بوكاي، موريس: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٤.

١٤- الجرجاني، الشرف: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.

١٥- الحلاج: ديوان الحلاج، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٧

١٦- الحلي، العلامة: شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زادة الآملي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٥.

١٧- حنفي، حسن: تطور الفكر الدينيّ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ٥، بيروت، ٢٠٠٤.

١٨- خان، وحيد الدين: الدين في مواجهة العلم، ترجمة: ظفر الاسلام خان، دار النفائس، الطبعة ٤، دمشق، ١٩٨٧.

١٩- ديكارت، رينيه: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة الدكتور كمال الحاج، منشورات عويدات، ط٤، بيروت – باريس، ١٩٨٨.

٢٠- الرازي: الأربعون في أصول الدين، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٠.

٢١- ريشهري، محمدي: ميزان الحكمة، دار الحديث للطباعة والنشر، قم – ايران، ٢٠٠٤.

٢٢- ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة ١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٦.

٢٣- سواح، فراس: دين الانسان، منشورات دار علاء الدين، الطبعة ٤، دمشق، ٢٠٠٢.

٢٤- سيرو، رينيه: هيغل والهيغلية، ترجمة: د. أدونيس العكرة، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣.

٢٥-	شعيب، قاسم:

- تكـوين الـنص القرآنـي، مؤسسـة الانتشـار العربي، ط١، بيروت، ٢٠١٦. .
- المفهوم الفلسـفي للوجـود: مجمع إفريقيـة للنشر، تونس، ٢٠١٥.
- فتنة الحداثة، المركز الثقافي العربـي، الـدار البيضاء – بيروت، ٢٠١٣.
- تحريـر العقـل الإسـلامي، المركـز الثقـافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ٢٠١٣.

٢٦-	شمس الدين، محمد جعفر: دراسات في العقيدة الاسـلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٩٨٦.

٢٧-	الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيـق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣.

٢٨-	عبد زيـد،عامر: قـراءة فـي تكـو نّ الفكـر المسـيحي، مجلـة دراسات الأديان، العدد ١٥، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٨.

٢٩-	العلمي، أحمـد: سـبينوزا والفكـر الغـائي، مـدارات فلسـفية، العدد ٧، شتاء ٢٠٠٢.

٣٠-	الغزالي، قواعد العقائد، تحقيـق: موسـى محمـد علـي، عـالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥.

٣١-	طرابيشـي، جـورج: معجـم الفلاسـفة، دار الطليعـة، بيـروت، ٢٠٠٦.

٣٢-	فرنر، شارل: الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، بيروت، ط١، ١٩٦٨.

٣٣-	الفضلي، عبد الهادي: خلاصة علم الكلام، ط٢، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٩٩٣.

٣٤-	فهمي، زيدان محمود: في النفس والجسد: بحث في الفلسفة المعاصرة، دار النهضة، بيروت، ١٩٨٠.

٣٥-	القاشاني، عبد الرزاق: شرح فصوص الحكم، الفص اليوسفي، المكتبة الميمنية،القاهرة – مصر، ١٩٠٢، القاهرة.

٣٦-	الكاظمي، ماجد: الرؤية الفلسفية، باقيات، قم، ايران، ٢٠١٢.

٣٧-	كانط، إيمانويل: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر، بيروت، ٢٠١٢.

٣٨-	الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٥.

٣٩-	كولينز، جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٣.

٤٠-	لويس، جون: مدخل إلى الفلسفة، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.

٤١-	ماكبي، هيم: بولس وتحريف المسيحية، ترجمة سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د.م، د.ت.

٤٢- محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، بيروت، ٢٠٠٢.

٤٣- مغنية، محمد جواد: الوجودية والغثيان، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٧.

٤٤- المفيد، الشيخ: النكت الاعتقادية، تحقيق: رضا المختاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، مهر، طهران، ١٤١٣ هـ

٤٥- النابلسي، عبد الغني: □إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، بتحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١: ٢٠٠٣

٤٦- هابرماز، يورغن: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، □□□1.

٤٧- هنداوي، حسين: "هيجل والإسلام، لوثرية في ثوب فلسفي"، مجلة نزوى، مؤسسة عُمان للصحافة والنشر، العدد ٧٧ يوليو/تموز ٢٠١٣.

٤٨- هلال، إبراهيم: التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٩.

٤٩- هيغل، فريديريك:

- حياة يسوع، ترجمة: جورجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، بيروت، ٢٠٠٧.
- فنومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٦.

- موسوعة العلوم الفلسفية، ج ٥، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (المكتبة الهيغلية ٦) ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٨، بيروت، ٢٠٠٧.
- محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦.
- دروس في فلسفة الدين، مطبعة فران، باريس، ١٩٥٩.

الفهرس

مقدمة...ص٥

الفصل الأول: الانسان والدين..............................ص٩

استمرار الدين...ص١٢

معنى الدين...ص١٦

منبع الايمان..ص٢٥

١- الاتجاه العقلاني.......................................ص٢٥

٢- الاتجاه العاطفي.......................................ص٢٩

أصالة الشعور الديني.......................................ص٣٣

تصنيف الأديان...ص٣٥

الهجوم على الاديان...ص٤٢

١- عدمية نيتشه...ص٤٢

٢- مادية راسل...ص٤٣

٣- المادية الجدلية...ص٤٥

تطور الدين..ص٤٧

١- أصالة الوثنية...ص٤٨

٢- أصالة التوحيد...ص٤٩

التعددية الدينية وضرورة التسامح......................ص ٥١

الفصل الثاني: دين الحداثة..................................ص٥٣

صراع الدين والفلسفة.......................................ص٥٧

ظهور فلسفة الدين...ص٦٥

ولادة الدين الطبيعي...ص٦٨

العقل والأخلاق...ص ٧١

الشك الهيومية والدين الطبيعي............................ص٧٣

من هيوم الي كانط..ص٧٧

الدين الكامل والدين الحداثوي.................................ص ٨٠
دين الحداثة: الأصول والفروع.................................ص٨٧

الفصل الثالث: الرؤية الوجودية ومسألة الغائية.................................ص٩٣
الدين والعلم.................................ص٩٨
التفسير المادي للعالم.................................ص١٠٣
القطع مع الكنيسة.................................ص١٠٦
العلم الحديث وتبدلات الفكر الفلسفي.................................ص١٠٨
الحداثة والمذهب الطبيعي.................................ص ١١٠
مشكلة الشر في العالم.................................ص١١٥
كانط وتأثيرات فلسفته.................................ص١١٦
الاكتشافات العلمية الحديثة والأخلاق.................................ص ١٢٠
الموضوعية والذاتية في القيم.................................ص١٢٢
العودة إلي الإيمان.................................ص١٢٦

الفصل الرابع: نظرية وحدة الوجود.. ميتافيزيقا اللاميتافيزيقا.................................ص ١٣١
الإله والعالم.................................ص١٣٣
الإنسان والطبيعة.................................ص١٣٩
الحرية والضرورة.................................ص ١٤١
المعرفة والوعي.................................ص١٤٤
الخضوع والسعادة.................................ص١٤٦
الدين والحياة.................................ص١٤٨
أقسام الدين.................................ص ١٥٠
الخير والشر.................................ص١٥٤
الحق والقوة.................................ص١٥٨
العقل والدولة.................................ص ١٦٠
توافق ابن عربي واسبينوزا.................................ص ١٦١
الرؤية الواقعية للوجود.................................ص١٦٤

الفصل الخامس: صيرورة الوعي الديني لدى هيغل.................................ص١٦٧
الدّين والفلسفة.................................ص ١٧٠

هيغل واسبينوزا..........ص١٧٦
فكرة الدين..........ص١٨٣
صيرورة الروح في التاريخ..........ص١٨٦
مراحل تطور الوعي الديني..........ص ١٩٠
تطور صور الدّين..........ص ١٩١
إله هيغل..........ص٢١٣
مسألة الخلود..........ص٢١٦
هيغل والإسلام..........ص٢١٩

الفصل السادس: الرُؤية التوحيديّة والتكثر الوجودي..........ص٢٢٥
البعد الديني في الإنسان..........ص ٢٣٠
عقلانية وجود الخالق..........ص ٢٣١
الصانع من وجهة عقلية..........ص٢٣٤
سر الحاجة إلي علة..........ص٢٣٨
الأديان ومسألة الوحدانية..........ص٢٤٥
الأنبياء والأديان السّوقيّة..........ص٢٥٤

الفصل السابع: عالم الألوهية ومسألة الصفات..........ص٢٦٣
معنى الاتصاف..........ص٢٦٦
نظرية البَداء..........ص٢٩٥
القرآن بين القدم والحدوث..........ص ٣٠١
البعد الاجتماعي للتوحيد..........ص٣٠٦

الفصل الثامن: العدل الإلهي..........ص ٣١١
قيمة العدل..........ص٣١٣
الحسن والقبح العقليان..........ص٣١٧
حرية الإنسان؟..........ص ٣٢٠
الحرية في الفكر الكلامي..........ص ٣٢١
قوانين الوجود..........ص٣٢٤
الحرية والحتميات الأربعة..........ص٣٢٦

الفصل الثامن: الدّين ومسألة القيادة..ص ٣٣١
الحاجة إلي النبوة...ص ٣٣٣
النبوة والرسالة..ص ٣٣٦
موضوعية الرسالة..ص ٣٣٧
الإمامة والسياسة..ص ٣٣٩

الفصل العاشر: ما بعد الموت.. والحياة الأخرى.............................ص ٣٤٣
معنى الموت...ص ٣٤٥
النفس عند الفلاسفة الغربيين...ص ٣٤٧
النفس عند فلاسفة العربية...ص ٣٥١
مادية الروح وخلودها..ص ٣٥٣
المعاد في الأديان..ص ٣٥٦
إعادة الجسد والروح...ص ٣٥٨

المصادر والمراجع..ص ٣٦٧
الفهرس..ص ٣٧٥